

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
سلسلة الدراسات الحضارية

النّظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المُتَعالِيَة

الجزء الثالث

عبد الرسول عُبُودِيَّت

تعريب: علي الموسوي
مراجعة: د. خنجر حميَّة

عبد الرسول عبوديت

وُلِد السيد عبد الرسول عبوديت، في مدينة أصفهان عام ١٩٤٥م، وفيها أكمل دراسته الابتدائية والمتوسطة والثانوية، والتحق بعدها بجامعة شريف التقنية فرع أصفهان عام ١٩٧٣م. وتخرّج عام ١٩٧٩، فالتحق بعدها بالدراسة الحوزوية، وفي عام ١٩٨٠م. التحق بالحوزة العلمية في قم ودرس الفقه والأصول على عدد من أساتذتها المعروفين. ومن ثم انصرف إلى دراسة الفلسفة حتى صار من المتخصصين فيها وبخاصة في فلسفة ملا صدرا، ويكشف كتابه هذا عن طول باعه في هذا المجال.

له عدد من الكتب منها:

- در آمدى به نظام حكمت صدرائى (هذا الكتاب)
- تحقيق ونگارش شرح نهاية الحكمة، مجلدان
- در آمدى به فلسفه إسلامي.

وله عدد من الدراسات والمقالات المنشورة في المجلات الإيرانية والعربية.

النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية

(الجزء الثالث)

عبد الرسول عبوديَّت

النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية

(الجزء الثالث)

تعريب

السيد علي عباس الموسوي

مراجعة

الدكتور خنجر حَمِيَّة



المؤلف: عبد الرسول عبوديّت

الكتاب: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية (الجزء الثالث)

تعريب: السيد علي عباس الموسوي

مراجعة: الدكتور خنجر حَمِيَّة

الناشر الإيراني: سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاه ها (سمت) ومؤسسه آموزشى وپژوهشى إمام خميني

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-40-2

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»

در آمدى به نظام حكمت صدرائى

An Introduction to Mulla Sadra's theosophical System



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization for the development of islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

الفصل الخامس عشر: العلم السابق لله عزّ وجل بالأشياء

الفصل العاشر

الوجود الذهني

توصّلنا في الفصل السابق إلى النتيجة التالية: وهي أن وجود العلم هو وجود ذهنيّ للمعلوم بموجب انطباق العلم الحصوليّ على المعلوم. وسوف نعالج في هذا الفصل موضوع الوجود الذهني ونبين حقيقته، طرق إثباته، ونتحدث عن لوازمه ونذكر الإشكالات التي ترد عليه والإجابة عنها.

ولقد قلنا في مبحث أصالة الوجود، في مورد توضيح كلا معنيين الوجود، أن المراد من وجود الماهيّة كلُّ واقعيّةٍ تقبل الماهيّة الحمل عليها، بنحوٍ يكون السبب في إطلاق كلمة موجودٍ على الماهيّةُ هو إمكان حملها على ذلك الوجود. وقلنا كذلك في مبحث التشكيك في الوجود، في مورد الحديث عن تطابق الذهن والعين، أنَّ المراد من «الذهنيّ» هو ما لا يكون منشأً للآثار، سواء كانت الآثار ذاتيّة أم عرَضيّة[1] وذلك خلافاً

(1) لمزيد تفصيل حول آثار الذاتيّ والعرَضي، راجع، الفصل الرابع، الفقرة: 5 ـ 4 تطابق الذهن والواقع، الهامش.

لوصف «الخارجيّ» حيث يكون منشأ للآثار المتوقّعة من وجود الشيء. فالجسم الذهنيّ مثلاً لا هو مستغنٍ عن الموضوع ولا يشغل حيّزاً في الفضاء؛ أي أنّه فاقدٌ للآثار المترتّبة على «الجوهر ذي الأبعاد الثلاثة»، وذلك خلافاً للجسم الخارجيّ الواجد لمثل هذه الآثار، فهو مستغنٍ عن الموضوع ويشغل خيراً في الفضاء. وبهذا يُمكننا القول بأنّ المراد من «الوجود الذهنيّ للماهيّة» هو كلُّ وجودٍ يُمكن حمل الماهيّة عليه، ولكنّه لا يكون منشأ للآثار المتوقَّعة من الماهيّة. ويُطلق على الماهيّة من حيث يمكن حملها على هذا الوجود أنّها «موجود ذهنيّ» أو «ماهيّة ذهنيّة» أو «ماهيّة موجودة في الذهن». وفي مقابل ذلك، يكون «الوجود الخارجيّ للماهيّة» هو كلّ واقعيّة يُمكن حمل الماهيّة عليها وتكون منشأً للآثار المتوقّعة من الماهيّة أيضاً. ويُطلق على الماهيّة بسبب صدقها على مثل هذا الوجود تسمية «الموجود الخارجيّ» أو «الماهيّة الخارجيّة» أو «الماهيّة الموجودة في الخارج»، يذكر **الملا صدراً** ذلك فيقول:

«الوجود للشيء الذي لا يترتّب عليه الآثار... يسمّى بالوجود الذهنيّ والظلّي وذلك الآخر، المترتّب عليه الآثار، يسمّى بالوجود الخارجيّ والعينيّ»[1].

ولو أردنا أن نطبّق ذلك على المثال المتقدّم في الفصل السابق والذي افترضنا فيه أنَّ وجود A هو وجود العالم وأنَّ وجود B هو الوجود الخارجيّ الذي يَحمل ماهيّة الشجر وأنَّ وجود K هو العلم الحصوليّ بالشجرة، وأنّ K هي ماهيّة الوجود الذهنيّ، فإنَّ ماهيّة الشجر يمكن حملها على K كذلك، أي أنّ قضيّة مثل (K شجرة)

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 266 وانظر أيضاً: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 35 و36، وطبعة مركز نشر دانشگاهی، ص 26؛ **رسائل فلسفي**، **المسائل القدسية**، ص 36؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 568 و569.

تكون صادقة، وذلك لأنّ المفروض أنّ (K هي k)، وبسبب الانطباق فإن شجرة، والنتيجة هي أنّ K هي شجرة. كما يُمكن حملها على وجود B، أي B شجرة أيضاً، إذاً يكون كل من K وB وجوداً للشجرة، مع اختلاف بينهما يرجع إلى أنّ K ليست منشأً للآثار المتوقَّعة من الشجرة؛ أي أنه ليس وجوداً مستغنياً عن الموضوع ولا يشغل حيّزاً، غير نامٍ، لا يُعطي ثمرة، وهكذا، وذلك خلافاً ل ـ B التي تكون منشأ لهذه الآثار. وبناءً عليه فإنّ K هي «وجود ذهنيّ للشجر» وB هي «وجود خارجيّ لها» وتبَعاً لذلك يُطلق على الشجرة الموجودة بوجود K أنها: (موجودٌ ذهنيّ)، أو (الشجرة الذهنيّة) أو (الشجرة الموجودة في الذّهن)، وعلى الشجرة الموجودة بوجود B أنها: (الموجود الخارجيّ) أو (الشجرة الخارجيّة) أو (الشجرة الموجودة في الخارج).

وحدة الذهن والذهنيّ

وما يجب الالتفات إليه هو أن الخارج كما يكون نفس الوجود الخارجيّ، لا ظرفاً مغايراً حاوياً له، فكذلك الحال في الذهن، أي أنه نفس الوجودات الذهنيّة وليس ظرفاً مغايراً وحاوياً لها؛ أي أنه خلافاً للظرف والمظروف المتعارفان حيث يكون الظرف مغايراً للمظروف، فإنّ الظرف هنا ليس مغايراً للمظروف. بل هما وجود واحد، ينقسم بالتحليل الذهنيّ إلى ظرفٍ من جهةٍ وإلى مظروفٍ من جهةٍ أُخرى. إذاً، كما أنّ كلَّ وجودٍ خارجيّ هو بنفسه، باعتبارٍ ما، نفس الخارج، فكذلك كلُّ وجودٍ ذهنيّ بنفسه هو ذهن باعتبارها. يعني أن ليس المقصود من الذهن إلا نفس الوجود الذهنيّ. وبهذا يظهر أنّ واقعية K والتي هي وجود ذهنيّ للماهيّة، هي نفس الذهن،

كما أنّ واقعية B والتي هي وجود خارجي للماهية هي نفس الخارج[1].

سِعَة الذهن

ولقد تقدّم منّا مرراً، وهو الظاهر من هذا المثال، أنَّ نفس وجودِ العلم، بالمقايسة مع الوجود الخاصّ للماهيّة المعلومة، وجودٌ ذهنيٌ لهذه الماهية. إذاً، يُمكننا القول بأنّ الذهن هو نفس وجود العلم باعتبارٍ آخر، أي أن، كلَّ علمٍ هو باعتبارٍ ما نفس الذهن، ويترتّب على ذلك أن يكون الإنسان الفاقد للصور العلميّة فاقداً تماماً للذهن، وبتحقّق أوّل صورة علميّة يتحقّق الذهن، وتبعاً لتحقّق أية أيّ صورة علميّة جديدة يتحقّق لدى الإنسان ذهن جديد، وبهذا يظهر أنّ ذهن كلِّ إنسانٍ في حال توسّع دائمٍ.

مراتب الذهن

من هنا نعلم أنّ علماً ما ـ بدل انطباقه على واقعة أو واقعيات خارجية ـ كان حاوياً لجنْبةِ انطباقٍ وحكايةٍ عن علمٍ آخر، ففي هذا الفرض كون مثل هذا العلم ذهنيّاً هو من جهة كونه ناظراً إلى ذهنٍ آخر وحاكٍ عنه؛ وبعبارةٍ أبسط، إنّ كلَّ مفهومٍ يكون ناظراً إلى مفهومٍ آخر وحاكٍ عنه يكون ذهنيّاً بالنسبة إليه[2]، كما في مفهوم مفردة

(1) «كما أنّ معنى «الموجود في العين» ليس إنّ العين شيء وزيد الموجود فيه شيء آخر كالظرف والمظروف، بل معناه أن وجوده نفس العينية وأنّه مرتبة من مراتب العين، فكذلك ليس معنى «الموجود في الذهن» أن الذهن... شيء وذلك الموجود فيها شيء آخر» (**شرح المنظومة**، ص 33). وانظر أيضاً: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 9، ص 347 إلى 349.

(2) يُشير الأستاذ المطهري إلى هذا الأمر تلويحاً. انظر: **تقريرات شرح المنظومة**، ج 1، ص 145 و146.

(المفهوم)، نسبةً إلى مفهوم الكليّ، ومفهوم الكليّ نسبة مفهوم الإنسان. فمفهوم الإنسان وإن كان بالنسبة لأفراد الإنسان ذهنيّاً، ولكنّه بالنسبة لمفهوم الكليّ يكون خارجيّاً، وذلك لأنّه مفهومٌ ولأنَّه يقبل الانطباق على كثيرين. إذاً، هو منشأ لآثار الكليّ وهو من هذه الحيثيّة يكون خارجيّاً، وإن كان بالمقايسة مع أفراد الإنسان يكون ذهنياً وليس منشأً للآثار.

إشارة إلى الاستدلال

ولقد أقاموا، في الفلسفة، أدلّةً متعدّدة على الوجود الذهنيّ؛ وهي أدلة تثبت أنه في العلم الحصولي بشيء ما تكون ماهية هذا الشيء موجودة في النفس بالوجود الذهني. ولسنا هنا بصدد التعرَّض لكلِّ دليلٍ بشكلٍ مستقلٍ. ولذا سوف نسعى للإشارة إلى المنهج العامّ المشترك بينها، وذلك في خطواتٍ أربع، وبذلك نستعرضها بشكل ملخّص:

الخطوة الأولى: في هذه الخطوة نعمد إلى تصوّر الماهيّات[1] التي لا وجود لها في الخارج. وهذه الماهيّات تنقسم إلى أربع مجموعات هي التالية:

1 ـ الماهيّات التي لا يُمكن وجودها في الخارج ذاتاً.

2 ـ الماهيّات التي يمكن وجودها في الخارج ذاتاً، ولكنَّها تقترن بأوصافٍ لا يُمكن أن تكون موجودةً في الخارج، كالكليّة، والصرافة. ويترتّب على ذلك أنّ تلك الماهيّة لا يُمكن تحقَّقها في الخارج بهذه الأوصاف.

---

(1) انظر: **رحيق مختوم**، ج 4، ص 343 و344.

3 ـ الماهيَّات المُمكنة الوجود في الخارج ذاتاً، ولم تؤخذ مقترنةً بأوصافٍ لا يمكن تحقّقها في الخارج، ولكنّها على الرغم من ذلك لا تكون موجودةً في الخارج لأسباب أُخرى؛ وبعبارةٍ أُخرى، الماهيّات التي لا وجود لها في الخارج اتّفاقاً.

4 ـ الماهيّات التي لها بعض المصاديق والأفراد المتحقِّقة في الخارج، ولكن لا وجود مصاديقها التي يمكن افتراضها. ويترتَّب على ذلك أنَّ هذه الماهيّات بضميمة هذا القيد المأخوذ في تلك المصاديق غير الموجودة لا تكون موجودة.

الخطوة الثانية: نسعى في هذه الخطوة لإثبات أنَّ الماهيَّات المذكورة في ظلِّ أوضاع وظروف خاصّة ـ كما في فرض الحكم عليها بنحو الإيجاب ـ هي بالضرورة لها وجود في ظرفٍ ما وموطنٍ ما.

الخطوة الثالثة: نسعى في هذه الخطوة للتأكيد على أنَّ كلَّ ماهيّةٍ موجودة هي بالضرورة إمّا أن تكون موجودةً في الذهن أو في الخارج لا غير. وصدق هذا الحكم يكون واضحاً بملاحظة تعريف الوجود الذهنيّ والوجود الخارجيّ للماهيّة.

الخطوة الرابعة: وهذه الخطوة مذكورة في مؤلَّفات العلامة الطباطبائي، وفي هذه الخطوة واعتماداً على أنّ كافَّة المعقولات هي من سنخٍ واحد، يُمكننا تعميم النتيجة المذكورة أعلاه لكافَّة الماهيّات والمفاهيم الكليّة، ونصل بذلك إلى أن العلم الحصوليّ بأيّ شيءٍ وجودٌ لماهيّة ذلك الشيء في النفس بالوجود الذهنيّ[1].

إنّ الاختلاف بين الأدلّة التي أُقيمت لإثبات الوجود الذهنيّ

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 280، تعليقة العلامة الطباطبائي؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 344 و345.

ترجع إلى الاختلاف في الخطوتين الأوليين. فبعضها يعتمد في الخطوة الأولى على المجموعة الأولى من الماهيّات، وبعضها يعتمد في تلك الخطوة على المجموعة الثانية وهكذا. كما أنَّ بعضها يُثبت الخطوة الثانية استناداً إلى قاعدةٍ فرعيّة، وبعضها يُثبتها استناداً إلى سائر المسائل الفلسفيّة وهذا الاختلاف موجبٌ لتعدّد هذه الأدلّة ولقوّتها أو ضعفها:

«إنّا نتصوّر هذه الأمور الموجودة في الخارج ـ كالإنسان والفرس مثلاً ـ على نعت الكليّة والصرافة، ونحكم عليها بذلك، ولا نرتاب أنَّ لمتصوَّرنا هذا ثبوتاً ما في ظرفِ وجداننا، وحكمنا عليه بذلك، فهو موجودٌ بوجودٍ ما... وأيضاً نتصوّر أموراً عدميّة غير موجودةٍ في الخارج، كالعدم المطلق والمعدوم المطلق واجتماع النقيضين وسائر المحالات، فلها ثبوتٌ ما عندنا لاتِّصافها بأحكامَ ثبوتيّة كتميزها من غيرها... وغير ذلك، وإذ ليس هو الثبوت الخارجيّ لأنَّها معدومة فيه ففي الذهن. ولا نرتاب أنَّ جميع ما نعقله من سنخٍ واحد، فالأشياء كما أنَّ لها وجوداً في الخارج ذا آثار خارجيّة، لها وجود في الذهن لا تترتّب عليها فيه تلك الآثار الخارجيّة»[1].

ولقد وقعت هذه الأدلّة في إشكالاتٍ متعدِّدة، تعرَّض الفلاسفة

(1) **نهاية الحكمة**، ص 34 و35 في ما يتعلّق بالأدلة على الوجود الذهني، انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 268 إلى 277؛ والمصدر نفسه، ج 3، ص 280 و281؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 34، 36 و37، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 24 و25، 26 و27؛ **رسائل فلسفي**، **المسائل القدسية**، ص 37 إلى 40؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 53 إلى 66 و73 إلى 90؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 5، ص 225 إلى 227؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 228 إلى 274؛ **تقريرات شرح المنظومة**، ج 1، ص 123 إلى 137.

للكثيرِ منها وأجاب عنها **صدر المتألهين في** الأسفار، وهو مع ذلك لم يتمّ التعرّض لبعضها إطلاقاً. من ذلك أنَّ كلَّ ماهيةٍ ممكنةٍ بالذَّات، فلا يمكن وجود ماهيّةٍ في الخارج لا تحمل في ذاتها إمكان الوجود، ولذا فإنَّ ما هو مذكور في المجموعة الأولى ضمن الخطوة الأولى ليس هو من الماهيّات إطلاقاً، مع أنَّ قوام العلم الحصوليّ والوجود الذهنيّ هو بالوحدة الماهويَّة بين الذهن والخارج[1]. مضافاً إلى أن العلم الحصوليّ شامل للمفاهيم الجزئيّة الحسيّة والخياليّة أيضاً، مع أنَّ قوامَ الوجود الذهني هو بالماهيّة هذا من جهة، كما أنّه من جهةٍ أُخرى، لم يقدّم توضيحاً حول الماهيّة الجزئيّة ليتمكّن من خلال الاستناد إليها اثبات الوجود الذهني في المفاهيم الجزئية. وعلى أي حال فإن البحث عن هذا النوع من الإشكالات والتعرّض لما أُجيب به عنها يحتاج إلى مجالٍ أوسع لا يتناسب مع هذا الكتاب والهدف الذي وضع له.

نسبيّة التقسيم إلى ذهنيّ وخارجيّ

قد يُقال بأنّ فرض الوجود الذهني أساساً هو فرضٌ لأمرٍ متناقضٍ؛ لأنَّ معنى مفردة (وجود) هو بمعنى الحيثية التي تكون بذاتها منشأً للأثر، بنحوٍ يكون فرض وجودٍ لا يكون منشأ للأثر فرضاً لأمرٍ متناقضٍ هذا من جهة، ومن جهةٍ أُخرى، فإن مفردة (ذهنيّ) تعني أن لا يكون منشأً للأثر. وبناء عليه فالوجود الذهنيّ لأنّه وجود بحسب الفرض، فهو بالضرورة يكون منشأً للأثر، ولأنَّه ذهني بحسب الفرض كذلك فهو بالضرورة ليس منشأً للأثر، وهذا تناقض محال.

---

(1) أشار العلامة الطباطبائي إلى هذا الإشكال في تعليقته على الأسفار، وأجاب عنه. انظر: الأسفار، ج 1، ص 312، **تعليقة العلامة الطباطبائي**؛ وص 345 و346، المصدر نفسه.

والحقيقة أن مثل هذا الإشكال إنّما يرد مع فرض كون الفلاسفة يبنون على الوجود الذهنيّ الصِرْف؛ أي مع فرض تبنيّهم القول بواقعية تكون فقط ذهنية لا تترتب عليها الآثار، ولا تكون خارجية أو منشأ للآثار من أية جهة. ومن الواضح أنَّ مثل هذه الواقعية حيث تكون صرف ذهنية فلا يمكن أن تكون منشأ للأثر، وكأن الوجود أو واقعية هي بالضرورة منشأ للأثر أو للآثار كان هذا تناقضاً محالاً. ولكنهم لا يتبنّون مثل هذه الواقعية (أعني الذهنية الصرف)، بل يتبنَّون القول بأنّ كلَّ وجودٍ ودون استثناء، حيث كان وجوداً، فهو نفسه منشأ للأثر. إذاً، كلُّ وجودٍ هو في نفسه خارجيّ، ولو انتزعت منه ماهيّة، من هذا الحيث، يكون وجوداً خارجياً خاصّاً لتلك الماهيّة، وإنّما يمكن أن يكون ذهنياً متى لم يتمّ لحاظه في نفسه، بل تمَّت مقايسته مع وجودٍ متحقّق أو مفروضٍ آخر، بنحو يكون ذلك الوجود المبحوث عنه فاقداً لآثار الوجود الأخير ومصداقاً لماهيّته؛ وباختصار، إنّ أيّ وجودٍ في نفسه لا يكون ذهنيّاً، بل يكون ذهنياً متى أمكن حمل ماهيّةٍ وجودٍ آخر عليه ويكون موجوداً به وهو في الوقت نفسه لا يكون منشأً للآثار المترتّبة على الوجود الخاصّ المتوقّعة من تلك الماهيّة. ففي هذا الفرض يُطلق على الوجود المذكور تسمية الوجود الذهنيّ للماهيّة:

«هذا الوجود الذي لها [أي للماهيّة] في النفس هو أيضاً وجود خارجيّ إذا اعتبر [في نفسه، أي] من غير اعتبار ما هو بحذائه»[1].

فلو لاحظنا من باب المثال وجود K، إنَّها من جهةٍ هي منشأ للآثار المتوقَّعة من ماهيّة العلم؛ لأنَّ الفلاسفة السابقين يرون أنّ

(1) **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 41، وطبعة مركز نشر دانشگاهی، ص 30 «الوجود الذهنيّ إنّما هو ذهنيّ من جهة مقابلته الوجود الخارجي وعدم ترتّب=

ماهيّة العلم هي كيفٌ نفسانيٌ كاشف عن الغير، وبناء على الفرض فوجود K كذلك، إذ هي أيضاً منشأ آثار وخواصّ كيفيّة، أعني نفسانية لأنّها تحلّ في النفس. ولها خاصيّة الكشف والحكاية عن الغير، لأنّها تحكي وتكشف عن الوجود المفروض أنّه B ـ أي الشجرة المفروضة ـ إذاً، وجود K هو في نفسه وجودٌ خارجيٌ خاصٌ للعلم. كما أنَّ K هي من جهةٍ أُخرى وجودٌ للشجر، لأنّ المفروض أنَّ ماهيّة الشجر يمكن حملها على وجود K، فيُمكننا أن نقول: (إنَّ K هي شجرة)، فماهيّة الشجرة موجودةٌ بوجود K، وK هي وجود للشجرة. ولكن من جهة ثالثةٍ، نحن نعلم أنّ وجود K ليس منشأً للآثار المتوقَّعة من الشجر، فهي غير مستغنيةٍ عن الموضوع ولا تشغل حيزاً في الفضاء، لا تنمو وغير ذلك، إذاً هي ليست وجوداً خارجيّاً للشجرة، بل هي وجود ذهنيّ لها. وبناءً عليه فإنّ وجود K هو في نفسه منشأ للآثار المتوقّعة من العلم وهو وجود خارجيّ خاص له، وهو بالنسبة للماهيّة المعلومة أي بالنسبة للشجرة وجود ذهنيٌ لا يكون منشأً للأثر.

والنتيجة هي أنّ كلَّ وجودٍ هو في نفسه منشأ للأثر وخارجيٌ، وهو فقط بالنسبة إلى ماهية واقعية أخرى مفروضة أو محققة، وبالقياس إلى آثارها، وجود ذهني لا تترتب عليه الآثار[1]. أي إنَّ التقسيم إلى ذهنيّ وخارجيّ هو تقسيم نسبيّ وليس تقسيماً مطلقاً، كما أنّ التقسيم إلى واحدٍ وكثير والتقسيم إلى ما بالقوّة وما بالفعل

= آثاره عليه، وأمّا من جهة [اعتباره في نفسه] وترتّب آثار ما عليه... وجود خارجي»، (**الأسفار**، ج 1، ص 264، تعليقة العلامة الطباطبائي)، وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ص 286.

(1) انظر: **لمعات إلهيّة**، ص 316.

نسبيّ كذلك. إذاً بعض هذه الوجودات الخارجيّة هي ذهنيّة أيضاً باعتبار آخر، لا أنَّ الوجود الذهنيّ مغايرٌ للوجود الخارجيّ حتّى يلزم التناقض:

«إنَّ للواحد اعتبارين: اعتبار في نفسه من غير قياسٍ بعض مصاديقه إلى بعض، فيساوق الموجود، ويعمُّ مصاديقه من واحد وكثير، واعتباره بقياس بعض مصاديقه إلى بعض، فهناك مصاديق لا يوجد فيها من معنى عدم الانقسام ما يوجد في مصاديق أُخر... فالكثير الذي ليس بالواحد هو المقيس من حيث هو مقيس، والذي يقابله هو الواحد بالاعتبار الثاني، وأمَّا الواحد بالاعتبار الأوّل فهو يعمُّ الواحد والكثير القسيمين جميعا. ونظير ذلك انقسام مطلق الموجود إلى ما بالقوّة وما بالفعل مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الموجود، وانقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ تترتّب عليه الآثار مع مساوقة الخارجيّ المترتّب عليه الآثار لمطلق الوجود»[1].

ظليّة الذهن للعلم

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الموجود لدينا في العلم الحصوليّ هو ثلاثة أشياء:

1 ـ الوجود الخارجيّ المعلوم.

2 ـ الوجود الذهنيّ المعلوم.

و3 ـ وجود العلم، الذي هو وجود خارجيّ. وكذلك اتّضح ممّا تقدّم أنّ هذه الوجودات الثلاثة ليست متغايرةً، بل نفس الوجود الخارجي للعلم هو الوجود الذهنيّ للمعلوم أيضاً.

---

(1) **نهاية الحكمة**، ص 139.

والوجود الذهنيّ بهذا الاعتبار يسمى (الوجود الظلّي) فيقولون: الوجود الذهنيّ المعلوم وجودٌ ظليّ للوجود الخارجيّ للعلم، وكذلك يقولون: ماهيَّة المعلوم تتحقَّق في ظلٍّ وجود العلم. وفي كلا الفرضين، يكون وصف الأمر الثاني بأنَّه ذهنيّ بسبب مقايسته مع الوجود الخارجيّ المعلوم (الأمر الأول) وهو ظلي بالقياس إلى الوجود الخارجيّ للعلم (الأمر الثالث)[1]. ويُشير التعبير التالي: «الوجود الذهنيّ المعلوم ظلٌ للوجود الخارجيّ للعلم»، إلى أمورٍ ثلاثة هي:

1 ـ أن الشيء الذي يكون في مقابل سائر الأشياء هو وجود العلم، وهو وجود خارجيّ يشكل في نفسه مصداقاً لمفهوم الموجود مع قطع النظر عن مقايسته مع شيءٍ آخر.

2 ـ أن الوجود الذهنيّ المعلوم، وهو أمر نسبيّ وقياسيّ، هو في نفسه ليس شيئاً من الأشياء، بل حقيقته أنه مجرد اعتبار في الوجود الخارجي.

3 ـ أن الوجود الخارجي الذي يحمل إمكان مثل هذا الاعتبار، هو وجودٌ العلم لا الوجود الخارجي للمعلوم.

إذاً، الوجود الخارجيّ للعلم بالنسبة للوجود الخارجيّ للمعلوم هو وجود ذهنيٌّ، والوجود الذهنيّ للمعلوم بالنسبة للوجود الخارجيّ للعلم ظلّي:

«هذا الوجود للشيء الذي لا يترتّب عليه الآثار... يسمّى بالوجود الذهني والظلّي»[2].

---

(1) انظر: **رحيق مختوم**، ج 4، ص 42، 96 إلى 98 و153.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص 266.

إشكال

ويأتي هنا إشكالٌ آخر وحاصله، أنّنا توصلنا في الجواب عن الإشكال المفروض سابقاً إلى أنّ وجوداً مثل K، على الرغم من عدم كونه منشأً لآثار الشجر، يُعدّ وجوداً لهذه الماهيّة ويمكن حمل هذه الماهيّة عليه، مع أنَّ معيار كون الوجود وجوداً للماهيّة وكون تلك الماهيّة قابلةً للحمل عليه أن يكون بنفسه منشأً للآثار المتوقّعة من تلك الماهيّة. وهذا المعيار هو الوحيد الذي يمكن من خلاله عدّ الشيء مصداقاً للماهيّة ولوجودها الذي يكون منشأً للآثار المتوقّعة منها. وبناء عليه فإنَّ وجود K هو وجود للعلم، وهو ليس وجوداً للشجر حتَّى يقع البحث عن كونه وجوداً ذهنياً. إذاً، من الخطأ ما افتُرِضَ في الجواب عن الإشكال المذكور من أنّ K هي مثل B وجودٌ للشجر مع اختلاف بينهما يرجع إلى أنّه وخلافاً ل ـ B هي وجود ذهنيّ للشجر وليست وجوداً خارجياً له. وبعبارةٍ أُخرى، كيف نعرف أنَّ مقولة (K شجرة) صادقة، وأنّ وجود K هو وجود للشجر مع أنّها ليست منشأً لآثار الشجر؟

جواب صدر المتألّهين

لم يتعرّض الفلاسفة القدماء لهذا الإشكال، ولذا لا يُمكننا أن نجد جواباً لديهم عنه، ولكن، بملاحظة الوجودات الطوليّة للماهيّة المبتنية على التشكيك في الوجود، يُمكننا أن نصل إلى الجواب الذي يتبنّاه **صدر المتألّهين**. وبعبارةٍ أُخرى، المعيار المذكور (في الإشكال) ليس معياراً للوجود الأفضل للماهيّة بل هو معيارُ الوجود الخاصّ للماهيّة. وبيان ذلك أنّ الفلاسفة السابقين التزموا بأنَّ للماهيّة نحواً واحداً من الوجود الخارجيّ، وهو هذا الوجود الخاصّ الذي

أشرنا إليه ضمن المعيار المذكور. ولكننا في ضمن الأمر الأوّل من الفصل الرابع (الفقرة المرقومة بـ 1 ـ 4) لاحظنا، بناءً على التشكيك في الوجود أنّ لكلّ ماهيّةٍ أنحاءَ من الوجودات الخارجيّة التي تقع في طول بعضها البعض؛ تلك الوجودات التي يكون كلُّ وجودٍ منها أكمل من الآخر بنحوٍ يكون أنقص وجودٍ فيها هو هذا الوجود الخاصّ للماهيّة، وتكون سائر الوجودات هي الوجود الأفضل، إلى أن نصل إلى أفضلَ وأكملَ وجودٍ لها وهو وجود الواجب بالذّات، وهو الوجود الإلهيّ لكلّ ماهيّة. ومعيار الوجود الأفضل للماهيّة هو ما يكون منشأً لآثار الماهيّة، لكن لا بالنحو الموجود في وجودها الخاص، بل بنحوٍ أفضل. وبعبارةٍ أُخرى أكثر وضوحاً، الوجود الأفضل للماهيّة وجودٌ واجدٌ لأصل ومبدأ آثار الماهيّة، وليس واجداً لنفس تلك الآثار. وبموجَب هذا المعيار، يكون الوجود الأفضل للماهيّة وجوداً خارجيّاً لها ويُمكن حمل الماهيّة عليه، ولكن لا بالحمل الشائع الصناعيّ، الذي يُستخدم في حمل الماهيّة على الوجود الخاصّ، بل بحمل الحقيقة والرقيقة، الذي يُستخدم في حمل الماهيّة على الوجود الأفضل لها. وبهذا المعيار يظهر أنَّ كلَّ وجودٍ يكون منشأً للآثار الأفضل والأكمل من الآثار المتوقَّعة من الماهيّة هو وجود للماهيّة[1].

وجود العلم وجودٌ أفضلُ لماهيّة المعلوم

فواقعية K إذاً التي هي نفس العلم بوجود B، أي العلم بالوجود المادّي للشجر، هي بهذه المثابة؛ أي أنّ وجود K، وإن لم يكن منشأً للآثار المتوقّعة من الشجر، ولكنّه، ونظراً لكونه مجرّداً،

---

(1) انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ص 314 إلى 323.

منشأً للآثار الأفضل والأكمل؛ وبعبارةٍ أُخرى، إنَّ وجود K هو منشأ لآثار الشجر، ولكن ليس على النحو الموجود في وجودها الخاصّ، أي في B، بل بنحوٍ أفضل. إذاً، وجود K هو وجود أفضل للشجر، ويُمكننا أن نقول: (K شجر) شرط أن نلحظ دائماً أنّنا نلحظ ذلك بحمل الحقيقة والرقيقة، وذلك خلافاً لفرض ما لو قلنا: (B شجر) فإنّ ذلك يكون بالحمل الشائع الصناعيّ. ومن الواضح أنّ مثال الشجر لا خصوصيّة له في هذا المجال. إذاً، يُمكننا القول بشكلٍ عام في موارد العلم الحصوليّ التالي: وجود العلم وجودٌ خارجيٌّ أفضل لماهيّة المعلوم، وبلحاظ أنَّ الوجود الذي كان مناطاً لانكشاف نفسه أو غيره يُطلق عليه (الوجود العلميّ)، يُمكننا القول بأنّ وجود العلم وجود علميّ لماهيّة المعلوم:

«إنّ للأشياء النوعيّة والمفهومات المحدودة [أي للماهيّات]، كالإنسان والفلك والأرض والماء وغيرها أنحاءَ من الوجود.. بعضها طبيعيّة وبعضها نفسيّة وبعضها عقليّة وبعضها إلهيّة. فإنّك إذا تعقّلت أو تخيّلت أرضاً أو سماءً، فقد حصلت في عقلك سماءٌ عقليّةٌ وفي خيالك سماء خياليّة، كلٌّ واحد من الصورتين سماءٌ بالحقيقة لا بالمجاز، كما أنّ التي في الخارج عنك سماء، بل الصورتان الأوليان أحقُّ باسم السماء وأولى من التي في الخارج [لأنها وجود علميّ أعلى وأشرف لها]»[1].

(1) **الأسفار**، ج 8، ص 360؛ طبقاً لما تقدّم توضيحه فإن صدر المتألّهين يتّفق في الرأي مع الفلاسفة المتأخرين في أنّ العلم هو نوع آخر من وجود الشيء لدى العالم، مع اختلاف بينه وبينهم يرجع إلى أنّهم يرون ذلك النوع الآخر من الوجود هو الوجود الذهنيّ فيما يرى صدر المتألّهين أنّه الوجود الأفضل.

وجود العلم وأنحاء اعتباراته وأنواع الحمل

نستطيع من خلال ما تقدم أن نقرر أنَّ وجود العلم كوجود K مثلا، على الرغم من كونه وجوداً بسيطاً، لكن له ثلاثة أنحاء بثلاثة اعتبارات:

1 ـ الوجود الخارجيّ الخاصّ لماهيّة العلم أي الكيف النفسانيّ الحاكي عن الغير.

2 ـ الوجود الخارجيّ الأفضل لماهيّة المعلوم؛ فـ K مثلاً هي الوجود الأفضل للشجر، وبعبارةٍ أُخرى، هي الوجود العلميّ لهذه الماهيّة.

3 ـ الوجود الذهني للماهية عند المقارنة بالوجود الخارجيّ الخاصّ المحقّق أو المتصوّر لها، فمثلاً، عند مقايسة هذا الوجود مع B، فهو وجود ذهنيٌ لهذه الماهيّة. وتبعاً لذلك ومن خلال تحقّق العلم الحصوليّ ثمّة أنواع ثلاثة من الحمل ممكنة التحقّق:

1 ـ الحمل الشايع الصناعيّ، في حمل ماهيّة العلم على وجود العلم وفي حمل ماهيّة المعلوم على وجوده.

2 ـ حمل الحقيقة والرقيقة، في حمل ماهيّة المعلوم (والتي هي واحدة بموجَب الانطباق مع ماهيّة الوجود الذهنيّ) على وجود العلم.

3 ـ الحمل الأوليّ الذاتيّ، وذلك في حمل ماهيّة المعلوم كالشجر، على الماهيّة الذهنيّة والتي افترضناها K، بموجَب الانطباق.

والمراد من الحمل الأولي الذاتي هذه العينية ـ أو الاتّحاد ـ

طبقاً لتعبير المشهور - بين مفهومين أو بين ماهيَّتين بقطع النظر عن وجودها ومصداقها، كحمل الحيوان الناطق على الإنسان عند قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، وذلك عندما يكون المقصود من ذلك أنّ مفهوم الإنسان هو نفسه مفهوم الحيوان الناطق، ولا يكون المراد أنّ مصاديق الإنسان هي نفس مصاديق الحيوان الناطق[1].

«اعلم أنّ حمل شيءٍ على شيءٍ واتِّحاده معه متصوَّر على وجهين... وثانيهما أن يُعنى به أنّ الموضوع هو بعينه نفس ماهيّة المحمول ومفهومه بعد أن يُلحظ نحو من التغاير، أي هذا بعينه عنوان ماهيّة ذلك، لا أن يقتصر على مجرّد الاتّحاد في الذات والوجود وسمّي «حملا ذاتياً أولياً»[2].

---

(1) يرى الأستاذ المطهري، أنّ الاختلاف بين الحمل الأولي الذاتي والحمل الشايع الصناعي يرجع إلى الاختلاف في نحو اعتبار الموضوع في القضية التي يكون فيها الحمل، ولا يرجع إلى الاختلاف في نفس الحمل. انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 5ن ص 235 و236. هامش؛ **تقريرات شرح المنظومة**، ج 1، ص 146.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص 292 و293؛ للمزيد حول الحمل الأولي والحمل الشايع وموارد استخدامهما انظر: ، **الأسفار**، ج 1، ص 292 إلى 294، و312 و313، و345 إلى 347؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 303 و497. المصدر نفسه، ج 4، ص 234 و244، 250 و251؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 88؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 324؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 233؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 38 و39، 40 و41 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 28 و29 و30؛ **مفاتيح الغيب**، ص 110 و111؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 279 و298؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 45 و46؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 577؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 67 و68، 79، 200 و201؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 315 و316؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 138 إلى 187؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 5، ص 234 و235. المصدر نفسه، ج 9، ص 292 إلى 313؛ **تقريرات شرح المنظومة**، ج 1، ص 143 و144.

ومن الواضح أنّ ماهيّةً ما لو حُملت على ماهيّةٍ أُخرى بالحمل الأوليّ، فمعنى ذلك أنّ الماهيّة التي تقع محمولاً إمّا هي عين الماهيّة التي تقع موضوعاً، مثل: الإنسان إنسان، والإنسان حيوان ناطق أو أنها جزء حدِّها أو ذاتي من ذاتياتها، مثل: الإنسان حيوان، والإنسان ناطق. وباختصار، يختصُّ الحمل الأوليّ في الماهيّات بحمل الذّات والذاتيّات، ولا يُمكن حمل الأمور العرضيّة على الماهيّات بهذا النوع من الحمل، وبهذا يظهر أنَّ فرض تحقّق العلم الحصوليّ مستلزمٌ لصدق القضايا التالية في المثال المبحوث عنه:

1 ـ «K علم» بالحمل الشايع الصناعيّ.

2 ـ «B شجر» بالحمل الشايع الصناعيّ.

3 ـ «k شجر» بالحمل الأوليّ الذاتيّ.

4 ـ «K شجر، أو (k هو K) بحمل الحقيقة والرقيقة.

«إنّ الوجود الإدراكيّ للماهيّة بحسب جليل النظر هو وجودها ذهناً بحيث لا يترتّب عليها آثار وجودها الماديّ الخارجيّ، فيُحمل ما في الذهن على ما في الخارج [أي فيَحمل الماهيّة الموجودة في الذهن على الموجودة في الخارج] بالحمل الأوّلي... لكن الصورة الإدراكيّة بحسب دقيق النظر مجرّد صورة خياليّة أو عقليّة هي أعلى وأشرف وجوداً من هذا الوجود المادّي، ولها آثارها المناسبة لمرتبة وجودها وإن لم يكن لها هذه الآثار الخاصّة التي للوجود المادّي، ولذا يُتوهّم أنّها وجود لا يترتّب عليه الآثار... والإيجاب [أي الحمل]، وإن صحّ على هذا النظر أيضاً، لكنّ الحمل من قبيل حمل الحقيقة والرقيقة، الذي بين مراتب الشدّة والضعف عند كلّ تشكيك»[1].

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 304 و405، تعليقة الحاج مولى هادي السبزواريّ.

وجودٌ بماهيّتين

يتّضح من خلال التأمل في ما تقدّم التعرّض له أنّ الفلاسفة يتبنّون القول بأنّ لوجود العلم أكثر من ماهيّة، لأنّهم من جهةٍ يرون عند بيانهم لماهيّة العلم أنّها نوعٌ من الكيف النفسانيّ، ومن جهةٍ أُخرى، يَصلون من خلال تحليل الانطباق إلى النتيجة التي يكون فيها العلم بأيّ شيء هو نفس ماهيّة ذلك الشيء في الذهن، أو باختصار هو نفس الماهيّة الذهنيّة للشيء. إذاً، العلم بالشجر، شجر ذهنيّ، والعلم بالماء، ماءٌ ذهنيّ، والعلم باللون، لون ذهنيّ وهكذا. وكأنّ كافّة الموجودات التي يُطلق عليها أنّها علمٌ، هي من جهةٍ، ذاتُ ماهيّةٍ مشترَكةٍ ترجع إلى ماهيّة الكيف النفسانيّ المذكور، ومن جهةٍ أُخرى، لكلٍّ واحدةٍ منها ماهيّتها الخاصّة والتي هي عبارة عن نفس ماهيّة المعلوم، كالشجر والماء واللون وغير ذلك، بنحوٍ تكون هذه الماهيّة المختصّة بأفرادِ العلم في النفس هي السبب في تمايزها عن بعضها البعض؛ وطبقاً لتعبير **صدر المتألّهين**، فإنّ الصورة العلميّة، من حيثُ هي مطابقةٌ للمعلوم وحاكيةٌ عنه، هي نفس ماهيّة المعلوم، ومن حيثُ هي ملحوظة في نفسها هي كيفٌ نفسانيٌ:

«الصورة المتصوّرة الثابتة في صقع النفس الإنسانيّة... مشاركةٌ للأمر الخارجيّ، الذي له هذه الصورة في الماهيّة... هذا إذا اعتبر كونها مطابقةً له ومرآةً لملاحظته من غير إستيناف نظرٍ إليها. وأمّا إذا لوحظت مستقلّة، فلها نحوُ وجودٍ كوجود العوارض النفسانيّة [فهي كيفيّات نفسانيّة]»[1].

---

(1) **المسائل القدسية**، ص 36.

إشكال

ولكنّ إشكالا يرد هنا، ولا بدّ لنا من بيانه وبيان جواب **صدر المتألّهين** عنه، وبيان هذا الإشكال والجواب عنه أيضاً مُمكن بوجهين:

1 - بيانه طبقاً لمباني **صدر المتألّهين** والتي تبنّى فيها القول بأنّ العلم والمعلوم بالذّات هو نفس ذلك الوجود الذي يكون مناطاً لانكشاف المعلوم والذي نطلق عليه تسمية K، وقد افترضنا أنَّ ماهيَّته ومن باب المُماشاة هي نوعٌ من الكيف النفسانيّ.

2 - بيانه طبقاً لمباني المشهور الذين يرون أنّ العلم والمعلوم بالذّات هما نفس الصورة الذهنيّة؛ أي نفس الماهيّة الذهنيّة المعلومة والتي هي علمٌ ومعلوم بالذّات. وسوف نقوم أولاً باستعراض الإشكال طبقاً لتقرير **المُلا صدرا**، ثمَّ نُوضح الجواب عنه، وإن لم يتعرّض له **صدر المتألّهين** صراحةً في كُتبه وآثاره، ثمّ نستعرض بعد ذلك رأي المشهور.

البيان الصدرائيّ للإشكال

نحن نواجه في العلم الحصوليّ - كما تقدم - وجوداً واحداً مثل K، ولهذا الوجود ماهيّتان: ماهيّة المعلوم وماهية الكيف النفسانيّ. فكيف يُمكن القول بوجود ماهيّتين لموجودٍ واحدٍ، وهو تبعاً لذلك يندرج تحت أكثر من مقولةٍ مع أنَّ من الثابت والمؤكَّد في الفلسفة أنّه من المحال أن يكون لموجودٍ واحدٍ أكثر من ماهيّة، وأن يندرج تحت أكثرِ من مقولة؟

مقدّمة الجواب

قبل الخوض في الجواب عن الإشكال لا بدّ لنا من التنبيه إلى أنّ نفي كون العلم أمراً ماهويّاً لا يكفي لرفع الإشكال؛ أي أننا لو التزمنا بمقولة الفلاسفة السابقين من أنّ العلم ماهيّة أو التزمنا بمقولة **صدر المتألّهين** من أنّ العلم نحوٌ من أنحاء الوجود، ففي كلا الفرضين فإنّ العلم الحصوليّ لدى الإنسان ذو ماهيتين باعتبارين، لأنّ وجوداً مثل K، متى تحقَّق في النفس عند تحقّق العلم الحصوليّ بشجرة مثل B، وكان منطبقاً عليها ومناطاً لانكشافها لنا، فإنّ ماهيّة B، أي الشجر، سوف تكون صادقة عليه (K شجر)، ومن جهةٍ أُخرى، لمّا كان هذا الوجود ممكناً بالذّات، فإنّه وككلٍّ ممكن بالذّات غيره، له ماهيّة مثل E، سواء التزمنا بمقولة الفلاسفة السابقين الذين يرون العلم بنفسه ماهيّة (أي مثل E)، أو التزمنا بمقولة **صدر المتألّهين** من أنّ العلم هو وجود هذه الماهيّة أو نحوٌ من أنحاء وجود هذه الماهيّة، وليس هو نفس تلك الماهيّة (ففي هذا الفرض نقول العلم قرين للماهيّة المذكورة)، وسواء التزمنا بأنّ الماهيّة المذكورة أي E هي نوعٌ من الكيف النفسانيّ، كما التزم بذلك الفلاسفة المذكورون، أو التزمنا بأنّها ماهيةٌ أُخرى، كما التزم بذلك صدر المتألهين وأصرّ عليه. إذاً، وبشكلٍ مختصر، سواء جعلنا العلم ماهيّة من الماهيّات أو كيفاً نفسانياً أو غير ذلك فلا فرق. إذ سوف نواجه في كافّة هذه الصوَر هذا الإشكال في العلم الحصوليّ لدى الإنسان، وأنّ موجوداً واحداً سوف يكون ذا ماهيّتين، ماهيّة المعلوم والتي هي الشجر بحسب الفرض، وماهيّة العلم (أو الماهيّة القرينة للعلم)، والتي نُطلق عليها E، وتبعاً لذلك سوف يندرج ضمن مقولتين: مقولة يندرج تحتها المعلوم، ومقولة يندرج تحتها العلم، واختصاراً سوف نصطلح على الأولى بالتعبير التالي: (مقولة المعلوم) وعلى الثانية بالتعبير التالي: (مقولة العلم).

الجواب

إنّ جوهر جواب **صدر المتألّهين** يرجع إلى أنّ المستحيل هو أن يكون لواقعٍ ذي وجودٍ خارجي أكثر من ماهيّة، لا أن يكون للوجود الخارجيّ ماهيةٌ، وللوجود الذهني ماهيةٌ أُخرى:

«مفهوم الحيوان موجودٌ في الذهن بوجودٍ قائمٍ بالموضوع غير قابلٍ للقسمة والنسبة لذاته، فهو جوهرٌ ذهنيٌ وهو بعينه كيفٌ خارجي بلا اختلاف حيثيّة... وكذلك هو علم خارجيٌ ومعلوم ذهنيٌ وكذا الكلام في غيره من المفهومات. فاجعل هذه القاعدة مقياساً في تعقّل أيّ مفهوم كان حاصلا من الموجودات العينيّة في الذهن»[1].

ولو أردنا استعراض هذا الجواب طبقاً لما يراه **صدر المتألّهين** من أنّ وجود العلم هو الوجود الأفضل لماهيّة المعلوم، وأنّ هذه الماهيّة تقبل الحمل عليه بحمل الحقيقة والرقيقة، فإنّ أفضل تعبير عنه هو التالي: لقد مرَّ في (ضمن 4 ـ 4 و5 ـ 4)، أنّ من الممكن لوجودٍ واحدٍ أن يكون وجوداً خارجياً خاصاً لماهيّة وهو بعينه وجود خارجي أفضل لماهيّةٍ أُخرى أو ماهيَّات أُخرى متعدّدة، كما يصح أن يكون لماهيّةٍ واحدةٍ بالإضافة إلى وجودها الخارجيّ الخاصّ وجودٌ أو وجوداتٌ خارجيّة أفضل. نعم بلحاظ أنّه يرى أنّ نفس الوجود الخارجي الأفضل للماهية متى قيس إلى الوجود الخارجيّ الخاصّ المتحقّق أو المتصوّر يكون ذهنياً، يُمكننا أن نصل إلى النتيجة التي

(1) **مفاتيح الغيب**، ص 111 ويذكر في هذا المجال أيضاً: «[فرق] بين الموجود الذهنيّ والموجود في الذهن [أي في النفس] وليس كلُّ ما يوجد في الذهن [أي في النفس] يكون وجوده ذهنياً... [فإنّ] الكليّ المعقول من الجواهر موجود خارجيّ [وهو كيف نفساني] من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهنيّ» (**الأسفار**، ج 4، ص 251).

نرى فيها أنّ من المُمكن لوجودٍ واحد كالعلم (K) والذي هو وجود خارجيّ خاصّ للماهيّة كالكيف النفسانيّ، أن يكون هو بعينه وجوداً ذهنياً لماهيّة المعلوم. ولكننا، لا نجد ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ بياناً صريحاً لهذا الإشكال في كلمات **صدر المتألّهين**، ولا جواباً عن هذا البيان، بل غاية ما قام به هو بيان الإشكال طبقاً لرأي المشهور، وتبعاً لذلك يقدم تقريراً آخر للجواب المذكور.

بيان الإشكال عند المشهور

في تقرير المشهور للإشكال لا نقع على أي حديث عن وجود العلم، وبدل ذلك يتم التأكيد على صورة المعلوم : فالصورة الذهنيّة باعتبار كونها علماً، والعلم نوعٌ من الكيف النفسانيّ مندرجة تحت مقولة الكيف. وباعتبار أنّ نفس ماهيّة المعلوم موجودة في الذّهن فهي تندرج تحت مقولة المعلوم. فإن كان المعلوم جوهراً اندرج تحت مقولة الجوهر، وإن كان المعلوم كماً اندرج تحت مقولة الكم، وهكذا. وبعبارةٍ أُخرى، إنّ حضور ماهيّة الشيء في الذهن مستلزمٌ لاندراج الماهيّة الواحدة في مقولتين، مقولة الكيف ومقولة المعلوم، واندراج ماهيّةٍ واحدةٍ في مقولتين مستلزمٌ لأخذهما في الماهيّة المذكورة، أي مستلزمٌ لاجتماع مقولتين في حدّ ماهيّةٍ واحدةٍ وهو مستحيل :

«يجب أن يكون العلم بكلِّ مقولةٍ من تلك المقولة، فيلزم من تعقّل الجوهر أن يكون الصورة العقليّة للجوهر جوهراً أو كيفاً [وهكذا في غيره] فيلزم اجتماع مقولتين في ماهيّة واحدةٍ»[1].

وعلى أساس ذلك، لا نجد في جواب **صدر المتألهين** عن

(1) **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 573.

الإشكال المذكور تعرّضاً لكون وجود العلم وجوداً أفضل لماهيّة المعلوم، بل هو يوضح الجواب المذكور بدلاً من ذلك بتعابير من قبيل (عين الماهيّة)، (له الماهيّة)، (الحمل الأوليّ)، (الحمل الشايع)، (الفرد)، (الهويّة) و(الاندراج) وأمثال ذلك[1]. إضافة إجابات أخرى كذلك.

---

(1) من ذلك قوله أحيانا:

1 ـ فرقٌ بين كون الشيء (عين الماهية) وبين كونه له الماهيّة. وما هو محال هو أن يكون للشيء الواحد ماهيتان، لا أن يكون عين ماهيّة وله ماهيّة أخرى، ونحن نعلم بأنّ الصورة الذهنيّة هي عين ماهية المعلوم، ولها ماهيّة العلم: (فرق بين كون الشيء نفس ماهية الجوهر أو كونه ذا ماهية جوهرية. والحقّ في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الأوّل دون الثاني) (**الأسفار**، ج 4، ص 250 و251).

2 ـ وأحياناً يستخدم بدل التعبير بـ (عين الماهية) أو (ذو الماهية) التعبير بـ (الحمل الأوّلي) و(الحمل الشايع)، ويرى فرقاً بين حمل ماهيّة على موضوع بالحمل الأوّلي وحملها عليه بالحمل الشايع، فما هو محال هو حمل ماهيّتين بحملٍ واحد على موضوعٍ، لا حمل إحدى الماهيتين بالحمل الأولي والماهية الأخرى بالحمل الشايع، ونحن ندرك أنّ ماهيّة المعلوم تحمل على الصورة الذهنيّة بالحمل الأوّلي وتُحمل ماهيّة العلم عليه بالحمل الشايع؛ أي أن الصورة الذهنيّة (الماهيّة الذهنيّة للمعلوم) هي ماهيّة المعلوم بالحمل الأوّلي، وهي نوع من الكيف النفسانيّ بالحمل الشايع: (مفهوم الجوهر [أي صورته] جوهر بالحمل الأوّلي وكيف بالحمل [الشايع] المتعارف). (**مفاتيح الغيب**، ص 111).

3 ـ يستخدم أحياناً التعبير بـ (عين الماهيّة) أو التعابير المشابهة له، كالتعبير بـ (نفس الماهيّة)، (نفس مفهوم الماهيّة)، (معنى الشيء)، وأمثال ذلك، ولكنه بدل التعبير به (ذو الماهيّة) أو (الحمل الشايع) يستخدم بعض التعابير نحو (فرد الماهيّة)، أو (الشخص) أو (وجود الماهيّة) أو (هويّة الشيء) وأمثال ذلك فيقول: (من المحال أن يكون الشيء الواحد فرداً لماهيتين، لا أن يكون نفس ماهية شيء وفرد ماهية أخرى، كالصورة الذهنية التي هي (نفس ماهية المعلوم) و(فرد ماهية العلم)، أي فرد مقولة الكيف، وكمثال على ذلك يذكر عن الصورة=

والسبب في تجاهله لمبناه الخاصّ في بيانه للإشكال وللجواب عنه واعتماده على مباني المشهور هو سَبْقهم إلى بيان الإشكال بمثل

= الذهنية للجوهر التالي: (صورة الجوهر في النفس ماهيّة الجوهر وهي في نفسه فرد من مقولة الكيف) (**الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 41، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 30).

4 ـ يذكر أحياناً عندما يتعرّض للعلاقة بين الصورة الذهنيّة والمقولات ـ لا الماهيّات المندرجة تحتها ـ عبارات أُخرى مغايرة لما تقدّم من تعابير مثل (ذو الماهيّة) و(الحمل الشايع) و(فرد الماهيّة) وأمثالها، والتعابير البديلة هي مثل: (الاندراج تحت مقولة) و(الدخول في مقولة) وأمثال ذلك، ويقرّر: أنّ ما هو محال هو اندراج ماهيّة تحت مقولتين، لا أن تكون مندرجة تحت مقولة مع كون مقولة أخرى عينها أو جزءاً من حدّها، وبعبارةٍ أُخرى، إن كون مقولة عين ماهيّة ما أو مأخوذة في حد مقولة ما لا يوجب اندراج تلك الماهية تحت تلك المقولة: (إنّ مجرّد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان... مندرجاً تحته) (**الأسفار**، ص 295)، بل يصح أن تكون مقولة ما عين ماهيّة أو جزءاً منها مع اندراج تلك الماهية تحت مقولة أخرى، لا تحت المقولة المذكورة، كما هو الحال في مقولة المعلوم التي هي عين الصورة الذهنية أو جزء حدّها، ومع ذلك لا تندرج الصورة الذهنيّة من هذا الحيث تحت أية مقولة، بل لما كانت حالّة في النفس وصفة لها، اندرجت تحت مقولة الكيف: إنّ الطبايع الكلية العقلية [أي صور الأشياء] من حيث كليّتها ومعقوليّتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس، أي وجود حالة أو ملكة في النفس... [مندرجة] تحت مقولة الكيف) (**الأسفار**، ج 1، ص 294، 295).

نعم من الواضح أنَّ اختلاف هذه التعابير (الماهيّة الذهنيّة)، (عين الماهيّة)، (الحمل الأوّلي)، (نفس الماهيّة)، (مفهوم الماهيّة)، (معنى الشيء) وأمثالها إنما هو للتعبير عن مقصود واحد، كما أنّ التعبيرات المختلفة المقابلة لها نحو (الماهية الخارجية)، (ذو الماهية)، (الحمل الشايع أو المتعارف)، (فرد الماهيّة)، (الشخص)، (وجود الماهيّة)، (هويّة الشيء)، (الاندراج تحت المقولة)، (الدخول في المقولة) ونحو ذلك استخدمت للتعبير عن مفاد واحد، ولذا لا بد من الالتفات إلى أنّ تنوّع التعبير لا يؤدّي إلى البعد عن المقصود.

هذا النحو دون تقديم جوابٍ مقنعٍ عنه، ولهذا واجهت نظريّة الوجود الذهنيّ مشكلةً وأدّت إلى تشتّتِ الآراء والتضادّ في الأقوال. ولذا كان تأكيد **صدر المتألهين** على أن يقدّم جواباً عن الإشكال المذكور يعتمد فيه هذا البيان. ولن نتعرَّض نحن هنا لما أجاب به عن الإشكال المذكور ، وإنّما سوف نتعرّض لها في ذيل الإشكال الثاني، ضمن الأمر الثالث من الفصل العاشر(3 ـ 10)، وهو الإشكال المختصّ بالوجود الذهنيّ، وذلك لتوقّف فهم أجوبته والحكم عليها على التعرّف مسبقاً على رأيين يختصّ بهما وقد قام بالتأكيد عليهما: 1 ـ عدم اندراج الصورة الذهنيّة في مقولة المعلوم، 2 ـ عدم اندراج الصورة الذهنيّة في مقولة العلم.

1 ـ 10 ـ عدم اندراج الصورة الذهنيّة في مقولة المعلوم

الاندراج

والآن يمكن القول أن اندراج موجودٍ ما تحت مقولةٍ ما يمكن متى توافرت شروط منها:

1 ـ أن تكون المقولة المذكورة هي عين ماهيّة ذلك الموجود أو جزءاً من حدّه، أي ذاتية له بحسب الاصطلاح.

2 ـ أن تكون الآثار المتوقّعة من تلك المقولة مترتبة على الموجود المذكور؛ مثلاً، الإنسان الخارجيّ يندرج في مقولة الجوهر، لأنّ مفهوم الجوهر مأخوذٌ في حدّ الإنسان؛ أي أنه ذاتيٌ له، وكذلك الآثار المتوقَّعة من تلك المقولة مترتِّبة عليه، لأنّه مستغنٍ عن الموضوع:

«كون موجودٍ مندرجاً تحت مقولةٍ يستتبع أمرين: أحدهما، أن

يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذاً في حقيقته [أي في ماهيّته] ... وثانيهما، أن يترتّب عليه أثره»[1].

المساوقة بين الاندراج والحمل الشائع بالذّات

وليس المقصود من الاندراج في الحقيقة شيئاً آخر غير الحمل الشائع بالذّات؛ لأنَّ الحمل الشائع هو الحمل الذي يكون فيه الموضوع مصداقاً أو فرداً للمحمول؛ أي أنَّ الآثار المتوقَّعة من المحمول تترتّب عليه، سواء كان نفس مفهوم الموضوع مصداقاً للمحمول، كالحمل في قضيّة مثل (الإنسان كليّ)، أم كانت أفراد الموضوع هي مصداق المحمول؛ وفي هذا الفرض سواء كان مفهوم المحمول ذاتيّاً بالنسبة لماهيّة الأفراد المذكورة، وهو الذي يُطلق عليه تسمية (الحمل الشايع بالذّات) كما في مثل قضيّة (الإنسان جوهر)، عندما يكون المنظور في هذه القضية الحمل الشائع، أم كان مفهوم المحمول عرَضيّاً بالنسبة لماهيّة الأفراد المذكورة، وهو الذي يُطلق عليه (الحمل الشايع بالعرَض)، كالحمل في قضيّة: (الإنسان أبيض):

«[الحمل] الشايع الصناعيّ، المسمّى بالحمل المتعارف، .. يرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء كان الحكم على نفس الموضوع... أو على أفراده... وسواء كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه، ويقال له: الحمل بالذات، أو عرَضياً له، ويقال له: الحمل بالعرَض»[2].

وكما نُلاحظ فإنَّ حمل مقولةٍ ما على ماهيّةٍ بالحمل الشايع

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 296 وانظر أيضاً: **تعليقة بر شفا**، ج 1، ص 579.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص 292 و293 وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 2، ص 93 و94 والهامش رقم 14.

بالذّات مستلزمٌ لاندراج تلك الماهيّة تحت تلك المقولة، لأنّ مثل هذا الحمل مستلزمٌ أولاً، لكون مفهوم المقولة عين الماهيّة المذكورة ـ وهو نفس ماهيّة المصاديق ـ أو جزءاً لها، وثانياً، لكون مصاديق الماهيّة منشأً للآثار المتوقّعة من تلك المقولة، وبعبارةٍ أُخرى، إنَّ الآثار المتوقّعة من المقولة تترتّب على الماهيّة الخارجيّة. كما أنَّ عكس هذا المطلب صادقٌ أيضاً؛ أي أنّ اندراج ماهيّةٍ تحت مقولةٍ مستلزمٌ لحمل تلك المقولة على الماهيّة بالحمل الشايع بالذات. إذاً، يُمكننا القول بأنّ اندراج ماهيّةٍ تحت مقولةٍ مساوقٌ لحمل تلك المقولة على الماهيّة بالحمل الشايع بالذّات. وبناءً عليه يمكننا أن نصل إلى النتيجة التالية:

النتيجة

1 ـ لمّا كان اندراج ماهيّةٍ تحت فصلٍ أو جنسٍ أو مقولةٍ أو حملِ هذه الثلاثة على ماهيّةٍ بالحمل الشايع بالذّات مشروطاً بأن يكون الجنس أو الفصل أو المقولة المذكورة داخلةً في حدِّ الماهيّة المذكورة وذاتيّةً لها، فإنّ ذلك مستلزمٌ أيضاً لأن يكون الفصل أو الجنس أو المقولة المذكورة قابلاً للحمل على الماهيّة المذكورة بالحمل الأوّليّ؛ لأنّ ذات الماهيّة أو ذاتيّاتها قابلةٌ للحمل عليها بالحمل الأوليّ؛ أي أنّ الاندراج والحمل الشايع بالذات مستلزمٌ للحمل الأولي دون العكس.

2 ـ لمّا كان اندراج ماهيّةٍ تحت فصل أو جنس أو مقولة مشروطاً بأن تكون الماهيّة المذكورة واجدةً لآثار هذه الثلاثة، إذاً فالماهيّة الخارجيّة هي فقط التي تندرج تحت الفصول والأجناس والمقولات المأخوذة في حدّها، لا الماهيّة الذهنيّة الفاقدة لآثارها. والنتيجة هي أنّ الماهية الذهنيّة للشيء، أو

الصورة الذهنيّة بحسب الاصطلاح، حيث كانت ذهنيّة فإنّها لا تندرج تحت مقولة المعلوم.

2 ـ 10 ـ عدم اندراج الصورة الذهنيّة في مقولة العلم

لقد ذكرنا أنّ الصورة الذهنيّة لا تندرج في مقولة المعلوم، ولكن بناءً على أنّ العلم نوعٌ من الكيف النفسانيّ، فهل تندرج تحت مقولة الكيف أو لا؟ لقد أجاب **صدر المتألّهين** عن هذا الجواب أحياناً بالإيجاب. فذكر في مواردَ عديدة أنّه على الرغم من أنّ ماهيّات الأشياء، حيث كانت موجودة بالوجود الذهنيّ، فهي لا تندرج تحت أية مقولة، لكنها من حيث وجودها في النفس بوجودٍ خارجيّ تندرج تحت ماهيّة العلم وتندرج تحت مقولة الكيف:

«إنّ الطبايع الكليّة العقليّة [أي ماهيّات الأشياء في الذهن] من حيث كليّتها ومعقوليّتها [أي من حيث كونها ذهنيّة] لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس [بوجود خارجيّ]. . . تحت مقولة الكيف»[1].

وذلك لأننا ذكرنا أنَّ المفروض أنَّ الصورة الذهنيّة هي بنفسها العلم، أو هي متَّحدة مع العلم بحسب الاصطلاح، والعلم نوعٌ من الكيف النفسانيّ، أي يندرج تحت مقولة الكيف، إذاً الصورة الذهنيّة أيضاً تندرج تحت مقولة الكيف.

ولكنَّ الصحيح هو أنَّ هذا الجواب ليس جواباً نهائياً يتبنّاه، كما أنّ هذا الاستدلال ليس تاماً بنظره. فهو، وإن كان يرى أنّ العلم يندرج تحت مقولة الكيف، ولكنّه يعتقد أنّ اتّحاده مع الصورة الذهنيّة

(1) **المسائل القدسيّة**، ص 47.

لا يُوصل إلى هذه النتيجة؛ لأنّ الصورة الذهنيّة تندرج تحت مقولة الكيف بالعرَض والمجاز، لا بالذات والحقيقة. ولا بدّ لنا لتوضيح عدم صحّة هذا الاستدلال من تقديم توضيحٍ فيما يرجع إلى اتِّحاد العلم مع الصورة الذهنيّة.

إنّ المقصود من اتِّحاد العلم مع الصورة الذهنيّة ليس سوى أنّ في النفس وجوداً بسيطاً مثل K، هو في نفسه علمٌ خارجي يندرج تحت مقولة الكيف، وهو نفسه إذا قيس إلى المعلوم الخارجيّ كان معلوماً ذهنيّاً غير مندرج تحت مقولة المعلوم. إذاً اتّحاد العلم والمعلوم الذهني أو بالعبارة الشائعة اتِّحاد العلم مع الصورة الذهنيّة هو بمعنى وجود حيثيَّتين واعتبارين في وجودٍ واحدٍ بسيط، بنحو توجد به الماهية الذهنية للمعلوم وتوجد به بنحو خارجي ماهيته العلم.

ولقد ذكرنا في مبحث أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة عندما تحدثنا عن الواسطة في العروض أو الحيثيّة التقييديّة أنّه لو كان ثمَّة نوعٍ من الاتِّحاد والامتزاج بين موضوعين وكان لأحدهما وصفٌ ومحمولٌ، فغالباً ما يقع الظنُّ لدى الإنسان بأنّهما واحد، وتبعاً لذلك يقوم بتعميم الوصف المذكور والحكم بأنّ الموضوع الآخر يتّصف أيضاً بمثل هذا الوصف والمحمول، مع أنَّ الأمر ليس كذلك. إذاً، هذا الحكم يكون مجازياً وبالعرَض، وليس حقيقيّاً وبالذّات؛ فمثلاً ماهيّة الشيء حيث كانت صورةً منطبقةً تماماً على وجود الشيء، يقع الظنُّ بأنّها نفس ذلك الوجود، وبهذا يقع الظنُّ بأنّ تلك الماهيّة تتّصف بأحكام ذلك الوجود.

والمسألة المبحوث عنها هنا هي أيضاً مشمولةٌ لهذا النوع من المجاز. فهنا أيضاً، حيث كانت الماهيّة الذهنيّة للمعلوم موجودةً بنفس ذلك الوجود الذي تكون به ماهيةُ العلم موجودةً بوجود

خارجي، يقع الظنُّ لدى الإنسان أنّ الصورة الذهنيّة هي بنفسها العلم، وتبعاً لذلك يقع الظنُّ بأنَّها تتَّصف بصفةِ العلم، وهي صفة الاندراج تحت مقولة الكيف، فيتمُّ تعميم ذلك للماهيّة الذهنيّة للمعلوم ويقع الظنُّ بأنَّ الماهيّة المذكورة أي الصورة الذهنيّة تندرج تحت مقولة الكيف، مع أنّ هذا التعميم مجازيٌّ، وهذا الحكم هو بالعرَض؛ لأنّه كما يكون الظنُّ بوحدة وجودين فتعمم أحكام أحدهما للآخر الفاقد لملاك الحكم، مخالفاً للحقيقة، فكذلك الحال في الظنِّ بوحدة حيثيَّتين واعتبارين لوجودٍ واحد وتعميم أحكام إحدى الحيثيّتين وأحد الاعتبارين للآخر دون أن يكون واجداً لملاك الحكم، فإنّه يكون مخالفاً للحقيقة أيضاً. إذاً، كون هاتين الحيثيَّتين راجعتين إلى وجودٍ واحد، أو طبقاً للاصطلاح كونهما اعتبارين في وجودٍ واحدٍ ـ لا وجودين متغايرين ـ لا ينبغي أن يُوقعنا في الظنِّ بأنّ أحكامهما وأوصافهما لا بدّ وأن تكون مشتركة. ولا شكّ في أنّه من المحتمل أن يكون لكلِّ حيثيّة حكمها الخاص بها، وفي ظلِّ هذا الفرض، تكون نسبة هذا الحكم إلى الحيثيّة الأخرى، من باب المجاز العقلي ومن الواسطة في العروض:

«هذا الذي وجدت في النفس... داخل تحت مقولة الكيف بالذّات وحيث كانت معقوليّتها الغير الداخلة تحت مقولة متَّحدة الوجود مع هذه الحيثيّة... فهي كيفٌ بالعرض»[1].

من خلال هذا يظهر أنّه، على الرغم من زعم الفلاسفة السابقين أنّ الصورة الذهنيّة متّحدة مع العلم، وأنّ العلم مندرجٌ تحت مقولة

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 294، تعليقه العلامة الطباطبائي وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ص 298، تعليقة السبزواري، الرقم 1، وص 306، تعليقة العلامة الطباطبائي، **رحيق مختوم**، ج 4، ص 187 إلى 194.

الكيف، لا يُمكننا أن نستنتج من هذا الاتّحاد بضميمة كون العلم كيفاً، أنّ الصورة الذهنيّة هي، حقيقةً وبالذّات، من مقولة الكيف.

إنّ هذا البيان المذكور يوضح لنا المغالطة التي وقعت في الاستدلال المذكور. ويُثبت لنا صحّة المدّعى المبحوث عنه، مضافاً إلى أنّنا سوف نُقيم برهاناً أكثر دلالة على ذلك.

إشارة إلى الاستدلال

تقدّم أنّ أوّل شرطٍ لاندراج موجودٍ تحت مقولةٍ أن تكون تلك المقولة مأخوذةً في حدّ ذلك الموجود؛ أي أن تكون من ذاتيّات ماهيّته. وبملاحظة هذا الأمر، فلو أنّ صورةً ذهنية كماهيّة الشجر كانت مندرجةً تحت مقولة الكيف، فهي من جهةٍ لا بدّ، وبسبب هذا الاندراج، من أن تُؤخذ مقولة الكيف في حدِّها الماهيّة، وأن يكون ممكناً حمل تلك المقولة عليها بالحمل الأوليّ. ومن جهةٍ أُخرى، فإنّ مقولة المعلوم، أي مقولة الجوهر، مأخوذةٌ في هذه الماهيّة أيضاً، ويُمكن حملها عليها بالحمل الأوليّ. إذاً، يلزم من ذلك أن تُؤخذ مقولتان في حدّ ماهيّةٍ واحدةٍ، وهذا مستلزمٌ للتناقض وهو محال. وكذلك الحال في سائر الماهيّات. وبناء عليه، فإنّ امتناع التناقض يوجب عدم كون إحدى المقولتين قابلةً للحمل بالحمل الأوليّ على الماهيّة الذهنيّة: إمّا مقولة العلم أو مقولة المعلوم. وأمّا بناء على الوحدة الماهويّة بين الذهن والخارج، فإنّ الفصل والجنس ومقولة المعلوم يُمكن حملها بالضرورة على الماهيّة الذهنيّة بالحمل الأوّلي، وبهذا نصل إلى أنّ مقولة العلم، أي مقولة الكيف، لا يُمكن حملها على الماهيّة المذكورة بالحمل الأوّلي. وبضمّ هذه النتيجة إلى ما تقدّم، من أنّ اندراج ماهيّة تحت مقولةٍ مستلزمٌ لإمكان حمل المقولة المذكورة على الماهيّة المذكورة بالحمل

الأوليّ، نصل إلى أنّ الصورة الذهنيّة لا تندرج تحت مقولة العلم، أي لا تندرج تحت الكيف النفسانيّ، إلا مجازاً وبالعرَض، وذلك بسبب اتِّحادها مع العلم.

النتيجة

ذكرنا سابقاً أنّ الماهيّة الذهنيّة للمعلوم أو الصورة الذهنيّة لا تندرج في مقولة المعلوم، لأنّها غير واجدةٍ لآثار تلك المقولة، وتوصَّلنا الآن إلى النتيجة التالية وهي أنّها لا تندرج في مقولة العلم أيضاً، سواء تبنيّنا رأي السابقين من أنّ العلم مندرجٌ في مقولة الكيف أو في مقولةٍ أُخرى غير الكيف. إذاً، يُمكننا أن نصل إلى نتيجةٍ عامّةٍ وهي أنّ الصورة الذهنيّة لا تندرج تحت أية مقولةٍ لكي تستلزم أخذ مقولةٍ في حدّها من حيث الاندراج:

«إنّ شيئاً من المعقولات الذهنيّة من حيث ماهيّتها ليست مندرجةً تحت مقولةٍ من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها، بل المقولات إمّا عينها أو مأخوذٌ فيها، وإمّا من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة له [أي من حيث كونها هو العلم، أي متحد معه] من مقولة الكيف بالعرَض، لا أنّ الكيف ذاتيّ لها»[1].

3 ـ 10 ـ الإشكالات على الوجود الذهني

أُورد على الوجود الذهنيّ ما يرجع مجموعه إلى تسعة إشكالات وهي بشكل إجماليّ عبارة عن:

1 ـ لزوم اجتماع الجوهر والعرَض[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 297 و298.

(2) المصدر نفسه، ص 277 .**الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 40 وطبعة=

2 ـ لزوم اندراج كافّة المقولات والماهيّات المندرجة تحت تلك المقولات في مقولة الكيف[1].

3 ـ لزوم الفرد المجرّد لكلِّ نوعٍ جسمانيّ[2].

4 ـ لزوم اتّصاف النفس بصفات الأجسام وبالأمور المتضادّة[3].

5 ـ لزوم وجود أمورٍ ممتنعةٍ بالذّات[4].

6 ـ لزوم اجتماع الجزئيّة والكليّة[5].

7 ـ لزوم انطباع الكبير في الصغير[6].

= مركز نشر دانشگاهي، ص 30؛ **مفاتيح الغيب**، ص 101؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 43؛ **تعليقة بر شفا**، ج 1، ص 570؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 5، ص 228؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 276 و277.

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 277؛ **مفاتيح الغيب**، ص 101؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 43؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 261؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 569؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهّري**، ج 5، ص 228؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 277 و278.

(2) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 304 إلى 307؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 63 إلى 67؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 582.

(3) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه، انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 308 إلى 311؛ **مفاتيح الغيب**، ص 101 و102؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 67 إلى 71.

(4) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه، انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 312 إلى 314؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 71 و72.

(5) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه، راجع الأسفار، ج 3، ص 363 إلى 366.

(6) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 299 إلى 304. **مفاتيح الغيب**، ص 101 و102 و103؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 57 و58؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 586 و588.

8 ـ لزوم مباينة الصورة المُنطَبعة في العضو الحسيّ مع ذي الصورة[1].

9 ـ لزوم كون الأمور الذهنيّة خارجيّة[2].

ونعتمد في الردّ على هذه الإشكالات من الأوّل حتّى الخامس على الاختلاف في الحمل، وعلى الإشكال السادس على التأكيد على تعدّد الاعتبار، وعلى الإشكالين السابع والثامن على القول بالتجرّد المثاليّ للصوَر الحسيّة والخياليّة، وعلى الإشكال التاسع في الختام، على المغالطة الناشئة عن الاشتراك اللفظي. والمهمّ من هذه الإشكالات إنّما هو الإشكال الأوّل والثاني، ولا سيّما الإشكال الثاني، لأنَّ غالب النظريّات التي تبنّت أقوالاً مخالفةً في باب الوجود الذهني كانت إجابةً عن هذا الإشكال. وبناء عليه، سوف نتعرّض لبيان هذين الإشكالين والجواب عنهما.

الإشكال الأوّل

في حدود المتوافر من الكُتب والمصادر، نجد أن **ابن سينا** هو أوّل من تعرّض لهذا الإشكال ضمن بحثه عن كون العلم عرَضيّاً، كما أجاب عنه هناك[3]. وخلاصة الإشكال هو أنّه عندما نتصوّر جوهراً ما كالشجر، فإنّه وبموجب الوحدة الماهويّة بين الذهن والخارج فإنّ ما تصوّرناه هو الشجر، أو بحسب الاصطلاح، فإنّ صورة الشجر شجر، ويترتّب على ذلك أنّها جوهر، مع أنّ الصورة

---

(1) راجع المصدر المذكور في الهامش السابق.

(2) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه، انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 311 و312.

(3) انظر: **الشفاء، الإلهيّات**، ص 140 و141.

المذكورة من جهةٍ أُخرى هي عرَض، لأنّها تحلّ في النفس بنحوٍ تكون النفس موضوعاً لها. وبناءً عليه فإنَّ لازم الوجود الذهنيّ أن يكون الشيء الواحد جوهراً وعرَضاً في آنٍ واحدٍ، وهو أمرٌ محال يظهر بمجرّد التأمّل في تعريف الجوهر والعرَض:

«إنّ الحقايق الجوهريّة بناءً على أنّ الجوهر ذاتيٌ لها ـ وقد تقرّر عندهم انحفاظ الذاتيّات في أنحاء الوجودات، كما يسوق إليه أدلّة الوجود الذهنيّ ـ يجب أن تكون جوهراً أينَما وجدت وغير حالّة في موضوعٍ، فكيف يجوز أن يكون الحقايق الجوهريّة موجودة في الذهن أعراضاً قائمةً به»[1].

جواب ابن سينا

يُجيب **ابن سينا** عن هذا الإشكال من خلال تحليله لتعريف الجوهر، فقد ذكروا في تعريف الجوهر أنّه الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع. وطبقاً لهذا التعريف، فإنّ شرط أن تكون هذه الماهية جوهراً هو أن توجد في الخارج لا في موضوع، لا أن لا توجد إطلاقاً لا في موضوعٍ حتّى يلزم أن يكون وجودها في الذّهن أيضاً لا في موضوع. إذا يكفي لاندراج ماهيّةٍ تحت الجوهر أن تكون في الخارج لا في موضوع، وإن لم يكن وجودها في الذهن لا في موضوع. وينتج من ذلك، بناءً على هذا التعريف، أنَّ كون ماهيّة ما جوهراً لا يتنافي مع كون تلك الماهيّة في الذهن عرَضاً، نعم ذلك يتنافى مع كونها عرَضاً في الخارج. إذاً، الماهيّات الذهنيّة الجوهريّة هي عرَض وإن اندرجت تحت مقولة الجوهر.

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 277.

وبلغةِ **صدر المتألّهين**، خلافاً لمفهوم الجوهر الذي يُشير إلى ماهيّة الشيء، فإنّ مفهوم العرَض يُشير إلى نحو وجود الشيء، لا إلى ماهيّته. والمراد من كون الشيء عرَضاً أنْ يكون لديه نحو من الوجود قائماً بموضوع، مهما كانت ماهيّة الحالّ فإنّ هذا غير مهم. ومن هنا نلحظ أنّه لا إشكال في أن تكون الصورة الذهنيّة بلحاظ ماهيّتها جوهراً وبلحاظ نحو وجودها في الذهن عرَضاً.

وبعبارةٍ أُخرى: خلافاً لمفهوم الجوهر الذي يكون ذاتياً لأنواع الجوهر، فإنّ مفهوم العرَض للمقولات التسع العرَضيّة عرَضي، وبناءً عليه، فكما أنّه لا إشكال في حمل مفهوم العرَض بنحوٍ عرَضيّ على المقولات التسع المذكورة، مع أنّها متباينةٌ بالذّات، فكذا لا إشكال في حمله على الجوهر الذهنيّ بنحوٍ عرَضي. نعم لو كان مفهوم العرَض أيضاً كمفهوم الجوهر من المفاهيم الذاتيّة الداخلة في حدّ الماهيّة، فإنه من غير المُمكن، في هذا الفرض، أن يكون الجوهر الذهنيّ عرَضاً، لأنّ ذلك مستلزمٌ لأنْ يؤخذ في الماهيّة الذهنيّة للجواهر مفهوم الجوهر ومفهوم العرَض أيضاً وهو مستلزم للتناقض وهو محال.

ثمَّ يقوم **ابن سينا** بتشبيه الجوهر بالمغناطيس. فكما أنَّ الجوهر ماهيّة لو وجدت في الخارج لكانت مستغنيةً عن الموضوع، فالمغناطيس هو الشيء الذي لو كان مجاوراً للحديد لجذبه إليه. ولكن من الواضح أنّ المغناطيس لو كان مجاوراً للخشب فإنّه لن يكون جاذباً له، ولكن ذلك لا يستلزم أن لا يكون المغناطيس مغناطيساً، كما لا يستلزم أن تكون حقيقته غير تلك الحقيقة التي تكون له عندما يكون مجاوراً للحديد؛ وبهذا يتّضح أنَّ الجوهر إذا كان موجوداً في الذهن ولم يكن في غنىً عن الموضوع فإنّ هذا لا يستلزم أن لا يكون جوهراً، وأن يكون حقيقةً أُخرى غير تلك التي تكون في الخارج:

«فقد عُلم بما ذكروا أنَّ مفهوم العرض أعمُّ من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهنيّ. فالموجود الذهنيّ جوهر بحسب ماهيّته وعرَض باعتبار وجوده في الذهن، فلا منافاة بينهما، إنّما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيّات للحقايق المتخالفة المندرجة تحتها[1].

ويرى **صدر المتألّهين** أنّ هذا الجواب أولاً غير تامٍ في نفسه[2]. وثانياً، لو كان صحيحاً وأمكنه أن يحلّ المشكلة في الجمع بين الجوهر والعرَض، فإنَّ المشكلة سوف تعود بنحوٍ آخر كما ذكر الفلاسفة بعد **ابن سينا**، وهو يرجع إلى اجتماع الجوهر والكيف، وهو عبارة عن الإشكال الثاني:

«إنّ الذي ذكره وإن زال الإشكال في مجرّد كون العلم بالجوهر عرَضاً، لكن [بقي أمر، لأنّه] يجب... أن يكون الصورة العقليّة للجوهر جوهراً وكيفاً»[3].

الإشكال الثاني

لقد بيّنا هذا الإشكال سابقاً تحت عنوان (بيان الإشكال عند المشهور). ونعيد التعرّض له هنا من باب التذكير فنقول: إنّ الصورة الذهنيّة للجواهر، كالصورة الذهنيّة للشجر، هي من جهةٍ سببٌ

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 279 وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 3، ص 305 و306 و309؛ **مفاتيح الغيب**، ص 104؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 169؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 8 و9؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 570 و572.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 306 و307 و309 و310؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 576.

(3) **تعليقة بر شفا**، ج 1، ص 573» انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 310 و311؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 573.

للوحدة الماهويّة بين الذهن والعين، وذلك لاندراجها في مقولة الجوهر، ومن جهةٍ أُخرى، لمّا كانت عرَضاً حالاً في النفس لا تقتضي النسبة ولا تقبل القسمة، كانت نوعاً من الكيف النفسانيّ، ومندرجةً في مقولة الكيف. وبهذا النحو يظهر أنَّ صورة الكميّات تندرج في مقولة الكمّ، وفي مقولة الكيف أيضاً، وهكذا يلزم اجتماع مقولتين في ماهيّةٍ واحدةٍ وهو محال:

«يجب أن يكون العلم بكلِّ مقولةٍ من تلك المقولة، فيلزم من تعقّل الجوهر أن يكون الصورة العقليّة للجوهر جوهراً وكيفاً، وكذلك صورة الكمّ في العقل كماً وكيفاً وعلى هذا القياس في تعقّل ما عدا الكيف، فيلزم اجتماع مقولتين في ماهيّةٍ واحدةٍ، وهذه الأجناس العالية التي هي ذاتيّات للأنواع المندرجة تحتها، استحال تبدّلها على حقيقة واحدة [أو اجتماعها فيها]»[1].

وحلّ هذا الإشكال أصعب من الإشكال الأوّل من جهتين:

الأوّل: أنّه، وخلافاً لمفهوم العرَض ـ والذي هو مفهوم عرَضيّ لا يُؤخذ في الحدّ الماهويّ للأشياء ـ فإنّ مفهوم الكيف كمفهوم الجوهر هو جنسٌ عالٍ ومقولة؛ أي هو مفهوم ذاتيٌ يُؤخذ في حدّ الأشياء المندرجة تحته، ومن هنا لا يُمكن حمله إلا على الماهيّات المندرجة تحته، وإلا لزم أخذ مقولتين متباينتين في الحدِّ الماهويّ للشيء وهو مستلزم للتناقض ومحال.

الثاني: أنّه، وخلافاً للإشكال السابق المختصّ بالصورة الذهنيّة للجواهر، فإنّ هذا الإشكال يشمل الصورة الذهنيّة لكافّة الماهيّات والمقولات عدا مقولة الكيف. فالصورة الذهنيّة للكميّات أيضاً بموجب الوحدة الماهوية بين الذهن والعين هي كميّة، وهي في عين

(1) **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 573.

الحال كيفٌ أيضاً، وهكذا. بل إنّ الصور الذهنيّة للكيفيّات هي أيضاً لا تسلم من هذا الإشكال بنحوٍ ما، وذلك لأنّ الوحدة الماهويّة بين الذهن والعين توجب في هذه الصور أخذ جنسين متباينين من مقولة الكيف أو فصلين متباينين، بل حتّى نفس الصورة الذهنيّة للعلم، أي مفهوم العلم، يكون مشمولاً، من هذه الحيثية، لهذا الإشكال بموجَب الوحدة الماهويّة بين الذهن والعين، فليزم أخذ فصلين متباينين فيه. وبناءً عليه يكون هذا الإشكال شاملاً لكافَّة الصور الذهنيّة.

إنَّ صعوبة حلِّ هذا الإشكال استلزم تعدداً ـ بعد **ابن سينا** ـ في الرأي حول الوجود الذهنيّ، بنحوٍ خالفت تلك الآراء رأي **ابن سينا**. ولأجل تحديد مدى علاقة هذه الآراء بالإشكال المبحوث عنه لا بدّ لنا أولاً من تحليل رأي **ابن سينا** فيما يرجع إلى الوجود الذهنيّ، والمبتَنيات التي قام على أساسها. والمبتَنيات التي قام على أساسها رأي **ابن سينا** في الوجود الذهني هي التالية:

1 ـ عند تحقّق الإدراك الحصوليّ لأي شيءٍ، فإنَّ شيئاً يوجد في النفس يُطلق عليه تسمية (العلم).

2 ـ عند تحقّق الإدراك الحصوليّ لأيّ شيءٍ فإن صورة ذلك الشيء توجد في النفس، أي ماهيّة ذلك توجد في النفس بالوجود الذهنيّ. وهذا هو نفس دعوى الوجود الذهنيّ، وإنكار ذلك هو إنكار للوجود الذهنيّ.

3 ـ العلم وصورة المعلوم شيءٌ واحد، أي أنهما متّحدان بحسب الاصطلاح؛ فههنا وجود واحد، هو علمٌ باعتبارٍ، وصورةٌ للمعلوم باعتبارٍ آخر، لا أنَّ العلم وصورة المعلوم وجودان متغايران.

4 ـ العلم نوعٌ من الكيف النفسانيّ؛ أي يندرج تحت مقولة الكيف.

5 ـ المقولات متباينةٌ بالذّات، ومن غير الممكن أن يكون الشيء داخلاً تحت مقولتين، كما أنَّ من غير المُمكن أن تدخل مقولة تحت مقولة أخرى[1].

وترجع الإشكالات المتعلّقة بالوجود الذهنيّ في الجملة إلى هذه الأمور الخمسة. ولو دقّقنا النظر فإنَّ الإشكال المبحوث عنه إنّما يصح بحثه متى التزمنا بهذه الأمور الخمسة. وصعوبة حلّ هذا الإشكال ترجع إلى الالتزام بهذه الأمور مجتمعة:

«إنّ للنفس الإنسانيّة قوّة انتزاع المعقولات الكليّة عن الأعيان الخارجيّة، ولا شكّ عند انتزاع هذا المعقول المنتزع تتأثّر بكيفيّة نفسانيّة هي علمها. والحكماء قالوا إنّا إذا فتّشنا حالنا عند العقل، لم نجد إلا هذه الصورة العقليّة، فهي قائمةٌ بها ناعتة لها، فلذا فسّروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل. ولمّا دلّ الدليل على أنّه يحصل الحقايق العينيّة، لا من حيث وجودها العينيّ في الذهن، صرّحوا بأنّ العلم بكلِّ مقولةٍ من تلك المقولة، فاستشكل الأمر واشتبه الحقّ وانبعث الإشكالات المشهورة»[2].

من هنا، لم يتمكّن الفلاسفة الذين سبقوا **صدر المتألّهين** من حفظ كافّة هذه الأمور عند حلّهم للإشكال، فلم يكن لهم طريق حلٍ إلا واعتمدوا فيه على إنكار أحدِ هذه الأمور:

---

(1) انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 5، ص 228 و229؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 279 إلى 281؛ **تقريرات شرح المنظومة**، ج 1، ص 138؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 351 و352.

(2) **شرح الهداية الأثيريّة**، ص 260.

جواب الإمام الرازيّ

أنكر **الإمام الرزايّ** في كتبه الكلاميّة[1] الأمر الأوّل، وهو مستلزم لإنكار الأمور الثلاثة التي تليه أيضاً. فعند الإدراك لا تحقّق لأي وجودٍ في النفس حتّى تقع هذه المشكلة، أي مشكلة اندراج وجودٍ واحدٍ ضمن مقولتين؛ لأنّ العلم ليس شيئاً سوى الارتباط بين العالم والمعلوم، ومن الواضح أنَّ الارتباط بنفسه ليس شيئاً مقابل العالم والمعلوم حتّى تكون له ماهيّة ويندرج تحت مقولة، بل هو مجرّد مفهوم انتزاعي ينشأ من المقايسة بين شيئين. إذاً عند إدراك الأشياء ليس لدينا سوى شيئين: نفس العالم والوجود الخارجيّ المعلوم لا غير. وهذا القول هو الذي اشتهر التعبير عنه بـ (القول بالإضافة)[2].

جواب المتكلِّمين

ولقد أنكرَ غالب المتكلّمين الأمر الثاني، وهو يرجع ذلك في

---

(1) انظر: **تلخيص المحصّل**، ص 155 إلى 157. تجدر الإشارة إلى أنّ الإمام الرازي في كتابه المباحث المشرقيّة، وهو كتاب فلسفي، ذهب إلى أن العلم إضافة بين العالم والصورة الذهنيّة للمعلوم، ولكنه في الكتاب المذكور وهو كتاب في علم الكلام، ذهب إلى أنّ العلم إضافة بين العالم والوجود الخارجي المعلوم وهو مستلزم لنفي الصورة الذهنيّة. وهذا هو صريح عبارته. ويؤيد ذلك أيضاً إشكال الخواجة عليه في الكتاب المذكور، وكذا إشكالات صدر المتألّهين عليه في مبحث الوجود الذهني تشهد على هذا المدّعى. (انظر: **مفاتيح الغيب**، ص 107). وبناء عليه لا يرد إشكال بعض الفلاسفة المعاصرين على الحاج ملا هادي السبزواريّ. (انظر: **رحيق مختوم**، ج 4، ص 351 إلى 355).

(2) لمزيد من التوضيح حول هذا الجواب انظر: **مفاتيح الغيب**، ص 107؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 5، ص 230؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 281 و282.

الحقيقة إلى إنكار الوجود الذهنيّ. فإنَّ ما يوجد في النفس عند إدراك الأشياء ليس هو صوَر الأشياء بل شبحها؛ وبعبارةٍ أُخرى، لا يلزم لتحقّق الانطباق أن تكون نفس ماهيّة المعلوم حاضرةً في النفس، بل يكفي تحقّق صورةٍ مشابهةٍ لها، ولو كانت ماهيّتها مخالفةً لماهيّة المعلوم، كما في الصورة التي تعكسها آلة التصوير في الفيلم. ومثل هذا التصوير يُطلق عليه بحسب الاصطلاح (الشبح). وهنا لا يلزم أن يكون ذلك الموجود الذي يتحقّق في النفس عند إدراك الأشياء حاملاً لماهيّة المعلوم، بل هو نوع من الكيف النفسانيّ فقط، ولهذا لا نقع في مشكلة الاندراج تحت مقولتين[1].

جواب السيّد الصدر

ولقد أنكر السيّد الصدر أيضاً الأمر الثاني؛ أي أنه اعتقد أنّ ما يتحقّق في النفس عند إدراك الأشياء ليس هو ماهيّة المعلوم حتّى يندرج تحت مقولة المعلوم، بل هو نوع من الكيف النفسانيّ فقط، ولا يندرج إلا تحت مقولة الكيف، ولكن الكيف النفسانيّ المذكور ليس منفصلاً عن ماهيّة المعلوم، بل هو نفس ماهيّة المعلوم، حيث يتحقّق فيه الانقلاب في الذات ويتبدّل في النفس إلى نوعٍ من الكيف، بنحوٍ يُمكننا القول: إنّ هذا الكيف النفسانيّ هو نفس الشجر الخارجيّ وكذلك العكس، وبهذا تتحقّق العينيّة والانطباق ولا يؤدّي ذلك إلى نفي الانطباق المستلزم للسفسطة كما في القول بالشبح. وهنا نجد أنّ قيد الانقلاب هو المائز بين هذا القول وبين

(1) للمزيد حول هذا الجواب والبحث عنه، انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 314 و314؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 272 إلى 276؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 5، ص 231 و232؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 283 و284.

القول بالشبح، والمعروف تسمية هذا القول بـ (القول بالانقلاب)[1].

جواب الفاضل القوشجيّ

وأنكر **الفاضل القوشجيّ** الأمر الثالث. فذهب إلى القول بعدم اتّحاد العلم مع صورة المعلوم، بل رأى فيهما وجودين متغايرين؛ وبعبارةٍ أُخرى، إنَّ ما يتحقّق عند حدوث الإدراك في النفس هو شيئان:

1 ـ العلم، وهو أمرٌ قائم في النفس حالّ فيها، ويَنتج من ذلك أن يكون نوعاً من الكيف النفساني، ويندرج تحت مقولة الكيف.

2 ـ صورة المعلوم، وهي أمرٌ حاصل في النفس غير حالٍ فيها ولا قائمٍ بها، كحصول الأشياء في زمانٍ ومكانٍ ما، دون أن تكون حالّة فيه أو قائمة به. فماهيّة هذا الأمر هي نفس الماهيّة المعلومة وهي تندرج تحت نفس المقولة التي يندرج تحتها المعلوم[2][3].

---

(1) لمزيد من التفصيل حول جواب السيّد الصدر والردّ عليه، انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 315 إلى 323 .**مفاتيح الغيب**، ص 106؛ **رسائل فلسفي**، **المسائل القدسيّة**، ص 43؛ **تعليقة بر شفا**، ج 1، ص 592 إلى 602؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 276 إلى 300؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 9، ص 284 إلى 286.

(2) للمزيد حول جواب الفاضل القوشجي والبحث عنه، انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 282 إلى 287؛ **مفاتيح الغيب**، ص 105 و106؛ **رسائل فلسفي**، **المسائل القدسية**، ص 45 و49 و50؛ **تعليقة بر شفا**، ج 1، ص 575؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 143 إلى 154؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 9، ص 282 و283.

(3) يرى الأستاذ جوادي آملي أنَّ لنظريّة القوشجي تفسيراً أعمق ممّا هو في المتن، انظر: **رحيق مختوم**، ج 4، ص 320 إلى 324.

جواب العلامة الدواني

ويرفض **العلامة الدوانيّ** الأمر الرابع. وهو يرى أنّ ماهيَّة العلم هي فقط ماهيّة المعلوم، وليست نوعاً من الكيف النفسانيّ؛ وبعبارةٍ أُخرى، يندرج العلم تحت مقولة المعلوم، لا تحت مقولةٍ أُخرى مغايرةٍ له كالكيف، حتَّى نقع في مشكلة اندراج موجودٍ واحدٍ تحت أكثر من مقولة، فكما أنَّ الجوهر، وكما ورد في تعريفه، هو الماهيّة التي لو وجدت في الخارج لوجدت بنحوٍ مستغنٍ عن الموضوع دون أن يلزم من ذلك أن يكون في كلِّ ظرف كذلك، فكذلك الحال في الكمّ، بناءً على تعريفه، فإنّه ماهيّةٌ لو وجدت في الخارج لكانت قابلةً للقسمة، دون أن يلزم من ذلك أن تكون دائماً كذلك، وكذلك الحال في سائر المقولات العرَضيّة. وبناءً على مثل هذا التفسير، فكما أنّ الجوهر الموجود في الذهن، وإن كان غير مستغنٍ عن الموضوع، داخلٌ في مقولة الجوهر بنحو الحقيقة، فإنَّ الكمَّ الموجود في الذهن، وإن لم يكن قابلاً للقسمة، فهو مندرجٌ تحت مقولة الكمّ حقيقةً، وبشكل عامّ فإنَّ الماهيَّة الذهنيّة لكلِّ شيء تندرج تحت نفس تلك المقولة التي يندرج تحتها ذلك الشيء، ولمّا كان العلم هو نفس الماهيَّة الذهنيّة للشيء، فالعلم بكلِّ شيءٍ يكون فرداً حقيقيّاً من ماهيَّة ذلك الشيء ويندرج تحت مقولة ذلك الشيء. ومن الواضح، طبقاً لهذا الرأي أن الجواهر الذهنيّة ليست كيفيّات، لأنَّها لو كانت من الكيفيّات، فإنّ معنى ذلك أنّها لو وجدت في الخارج لكان مستغنيةً عن الموضوع لأنَّها جواهر، وغير مستغنيةٍ عنه لأنّها كيف وهو تناقض محال. وكذلك الحال في سائر الماهيّات الذهنيّة. إذاً العلم مندرج تحت مقولة المعلوم فقط لا غير[1]:

---

(1) للمزيد حول جواب العلامة الدواني والبحث عنه، انظر: **الأسفار**، ج 1، ص=

«ولأجل صعوبة هذا الإشكال: [1] أنكر بعضهم [وهم أكثر المتكلِّمين القائلين بالشبح] الوجود الذهنيّ للأشياء و[2] جعل بعضهم، **كالإمام الرازي**، العلم مجرّد الإضافة التي بين العالم والمعلوم و[3] بعض أجلّة المتأخّرين [وهو العلامة الدواني] أنكر كون العلم كيفيّة نفسانيّة، بل جعله أمراً ذهنياً فقط من مقولة المعلومات وأنَّ العلم بكلِّ مقولةٍ ليس شيئاً سوى تلك المقولة من غير أن يكون له وجود في نفسه، و[4] جعل السيّد السند والصدر الأمجد الصور العلميّة الحصوليّة كلّها من مقولة الكيف لا غير و[5] جعل الشارح الجديد للتجريد [وهو الفاضل القوشجي] العلم عرَضاً قائماً بالنفس والمعلوم [أي صورة المعلوم] شيئاً آخر مغايراً له في الذهن غير قائمٍ به. وكلُّ هذه الآراء ظنونٌ فاسدةٌ وأوهامٌ باطلة»[1].

وكما لاحظنا فإنّ أيّاً من هؤلاء الأعلام لم يتمكّن من حلِّ المشكلة مع حفظ الأمور الخمسة المذكورة. فهل وفِّق **صدر المتألّهين** لهذا الأمر؟

أجوبة صدر المتألّهين بنحو تراتبيّ

أجاب **صدر المتألّهين** عن هذا الإشكال بأجوبةٍ أربعةٍ مترتّبة، ولكنّ ثلاثةً منها فقط هي التي يُحلّ فيها الإشكال مع حفظ الأمور الخمسة. وفي أحد هذه الأجوبة مشى طبقاً لرأيه الذي يقرّر فيه أنَّ العلم ليس قائماً بالنفس بنحو القيام الحلوليّ حتّى يكون كيفاً نفسانيّاً.

= 279 و280 و306؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 311 و312؛ **مفاتيح الغيب**، ص 104 و105؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 44؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 573 إلى 575؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 226 إلى 228؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 9، ص 286.

(1) **تعليقة بر شفا**، ج 1، ص 569 و570.

وإجمال أجوبته ترجع إلى أنّه أولًا ذهب إلى أنَّ العلم يندرج تحت مقولة المعلوم وليس تحت مقولة الكيف. وثانياً، أنّه حتّى لو اندرج تحت مقولة الكيف، فإنّ ذلك لا يستلزم أن تكون الصورة الذهنيّة مندرجةً تحت مقولة الكيف أيضاً. وثالثاً، أنّه حتَّى لو استلزم اندراج الصورة الذهنيّة تحت مقولة الكيف، فإنّه لا يستلزم اندراج الصورة المذكورة تحت مقولتين، لأنّ الصورة الذهنيّة لا تندرج تحت مقولة المعلوم. رابعاً، إنّ الصورة الذهنيّة حتّى لو اندرجت تحت مقولة المعلوم فإنّ ذلك غير مستلزم لاندراجها تحت مقولتين، لأن، بناءً على هذا الفرض، ذلك يستلزم اندراج العلم في مقولة المعلوم بالعرَض، ولا يستلزم اندراج الصورة الذهنيّة في مقولة العلم إلا مجازاً وبالعرَض، ولمزيد تفصيل وبيان فسنتعرّض لهذه الأجابات هنا بشكلٍ مستقلٍ.

الجواب الأوّل:

خلاصة الجواب الأوّل هي أن العلم ليس أمراً حالاً في النفس حتَّى يكون عرَضيّاً مندرجاً تحت مقولة الكيف، وحتى تكون الصورة الذهنيّة تبَعاً لذلك مندرجةً تحت مقولة الكيف، بل العلم الحصوليّ الجزئيّ، سواء أكان حسيّاً أم خيالياً، هو فعل النفس الصادر منها، بنحوٍ يكون العلم بالجوهر بنفسه جوهرٌ مثاليٌ، والعلم بالعرَض هو عرَض مثاليٌ قائمٌ بالجوهر المثاليّ[1]. وأمّا العلم الحصوليّ الكليّ، وهو الذي نبحث فيه الآن، فهو، بناءً على الرأي الغالب لدى **صدر المتألّهين**، نفس المِثَال الأفلاطوني، الذي هو فردٌ عقليٌ من نفس الماهيّة، بنحوٍ يمكن حمل ماهيّة المعلوم عليه بالحمل الشايع

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 305.

بالذّات؛ فمثلاً، العلم الكليّ بجوهرٍ كالإنسان، هو نفس مِثَال الإنسان الذي هو فردٌ عقليٌ من نفس الماهيّة بنفس أجناسها وفصولها وحدّها التامّ، كما أوضحناه وبيّناه في نظريّة المُثل[1]، وتبعاً لذلك يندرج في مقولة الجوهر، لا في مقولة مغايرةٍ لمقولة المعلوم، كالكيف، حتَّى نقع في مشكلة اندراج الصورة الذهنيّة في أكثر من مقولة[2].

والإشكال الذي يرِدُ على هذا الجواب هو أنّه يبتني على نظريّة المُثل الأفلاطونيّة، والتي لا يمكن الالتزام بها إلا بناءً على القول بالتشكيك في الماهيّة، مع أنّ **صدر المتألّهين** أثبت بنفسه بطلان التشكيك في الماهيّة. مضافاً إلى أنّ نظريّة المُثُل تشمل الماهيّات النوعيّة الجوهريّة لا كافّة الماهيّات، ولهذا يقع هذا الجواب في الإشكال، فيما يتعلّق بالعلم الحصولي الكليّ بالأعراض، فإنّه لا يحل المشكلة فيها. مضافاً إلى أمرٍ ثالث وهو أنّ هذا الجواب قد تمّ فيه تجاهل أحد فرضيّات الإشكال، وهو اندراج العلم في مقولة الكيف.

الجواب الثاني:

ذكرنا في الجواب الأوّل أنّ العلم لا يندرج في مقولة الكيف إطلاقاً. وأمّا في الجواب الثاني فنقول: إنّه حتَّى لو اندرج تحت

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 504 و506.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 287 إلى 290؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 42 إلى 45 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 31 إلى 34؛ **مفاتيح الغيب**، ص 112 إلى 114؛ **رسائل فلسفي**، **المسائل القدسية**، ص 51 إلى 54؛ **تعليقه بر شفا**؛ ج 1، ص 580 و581؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 466؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 154 إلى 160.

مقولة الكيف فإنّه لا يستلزم أن تكون الصورة الذهنيّة أيضاً، وتبعاً لذلك، مندرجةً في مقولة الكيف. فقد تقدّم ضمن الأمر الثاني من الفصل العاشر (2 ـ 10)، تفصيلاً أنّه على الرغم من زعم الفلاسفة السابقين بأنّ العلم مندرج في مقولة الكيف فإنّ الصورة الذهنيّة لا تندرج تحت مقولة الكيف[1] وإن كانت متحدة مع العلم.

ولا شكّ في صحّة هذا الجواب وكفايته لدفع الإشكال. وذلك لأن مقولة الكيف ـ بناءً على هذا الجواب ـ بل وبشكلٍ عام ماهيّة العلم وفصله وجنسه، لا يمكن حملها على الصورة الذهنيّة، لا بالحمل الأوّلي ولا بالحمل الشايع، وإنّما الذي يقبل الحمل هو ماهيّة المعلوم ـ وبالتبع جنسه وفصله ومقولته ـ على الصورة الذهنيّة بالحمل الأوليّ. وبناءً عليه يرتفع إشكال اندراج الصورة الذهنيّة في مقولتين، ومشكلة أخذ مقولتين متباينتين أو جنسين متباينين أو فصلين متباينين في ماهيّةٍ واحدةٍ، وهو المشكلة الرئيسيّة في الإشكال المبحوث عنه.

الجواب الثالث:

ذكرنا في الجواب الثاني أنّ اندراج العلم في مقولة الكيف لا يستلزم اندراج الصورة الذهنيّة في مقولة الكيف أيضاً. وفي الجواب الثالث نقول: حتّى لو استلزم ذلك فإنّ مشكلة اندراج الصورة الذهنيّة في أكثرِ من مقولة لا تلزم هنا. وذلك لما تقدّم توضيحه ضمن الأمر الأوّل من الفصل العاشر (1 ـ 10) تفصيلا، من أنّ الصورة الذهنيّة لا تندرج تحت مقولة المعلوم، لأنّ مقولة المعلوم إنّما يصحُّ حملها

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 190 إلى 192؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 187 إلى 192.

على الصورة الذهنيّة بالحمل الأوليّ، لا بالحمل الشايع، مع أنّ الحمل الأوليّ غير كافٍ في الاندراج، ولا يتحقّق الاندراج متى ما لم يكن في البين أيّ حملٍ شايع[1].

وهذا الجواب وإن حلَّ إشكاليّة اندراج ماهيّةٍ في مقولتين، ولكنّه جوابٌ غير صحيح، لأنَّ مشكلة حمل مقولتين على ماهيّةٍ واحدة بالحمل الأوليّ لا تزال قائمةً؛ إذ إن مقولة المعلوم، من جهة وبناءً على الوحدة الماهويّة بين الذهن والخارج، تقبل الحمل على الصورة الذهنيّة بالحمل الأوليّ، ومن جهةٍ أُخرى، وبناء على أنّ الصورة الذهنيّة مندرجة تحت مقولة الكيف، والاندراج مستلزم للحمل الأوليّ، فإنّ مقولة الكيف يُمكن حملها على الصورة المذكورة أيضاً بالحمل الأوليّ. ولكن الحمل الأوليّ لمقولةٍ على ماهيةٍ لمّا كان بمعنى أخذ تلك المقولة في حدِّ تلك الماهيّة، فهذا يعني أنّ مقولة المعلوم ومقولة الكيف، هما معاً مأخوذان في الماهيّة الذهنيّة (الصورة الذهنيّة)، مع أنَّ أخذ مقولتين في ماهيّةٍ واحدةٍ محال. وبناء عليه لا يكون مثل هذا الجواب صحيحاً.

وكما هو الملاحظ فإنّ هذا الجواب والجواب السابق يتشابهان

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 290 إلى 292، 294 إلى 298 و306؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 133؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 39 إلى 42. وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 29 إلى 31؛ **مفاتيح الغيب**، ص 111 و112؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 297 و298؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 46 إلى 48 و54 إلى 57؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 577 إلى 580؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 68 و200 و201؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 187 إلى 194؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 5، ص 233 إلى 237؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 286 إلى 291؛ **تقريرات شرح المنظومة**، ج 1، ص 138 إلى 140.

في كونهما معاً يؤدّيان لحلٍّ مشكلة اندراج الماهيّة الذهنيّة (الصورة الذهنيّة) في مقولتين، ولكنَّهما يفترقان في أنَّ الجواب السابق يحلُّ مشكلة أخذ مقولتين في حدِّ الماهيّة المذكورة، وذلك خلافاً لهذا الجواب الذي لا يحلُّ هذه المشكلة. ومنشأ هذا التفاوت والاختلاف أنّه بناءً على الجواب السابق فإنّ الصورة الذهنيّة لا تندرج تحت مقولة العلم. الذي هو كيفٌ نفسانيّ بحسب الفرض، ولكنَّها تندرج تحته بناء على هذا الجواب. وبناءً عليه يُمكننا أن نصلَ إلى النتيجة التالية وهي أنَّنا لأجل حلِّ المشكلة المذكورة يكفي أن ننفي كون الصورة الذهنيَّة مندرجة تحت مقولة الكيف، ولا لزوم لنفي اندراج العلم أيضاً تحتها. والتأكيد على هذا الأمر لجهة أنَّ بعض الفلاسفة المعاصرين يرى أنّه لا بدَّ لحلِّ هذا الإشكال من إخراج العلم من تحت مقولة الكيف[1].

الجواب الرابع:

لقد قمنا بحل المشكلة في الجواب الثالث بناء على أنّ صورة المعلوم غير مندرجةٍ في مقولة المعلوم. وفي الجواب الرابع نقول: حتّى لو افترضنا أنّ مقولة المعلوم يصحّ حملها على الصورة الذهنيّة بالحمل الشايع، فإنّ ذلك غير مستلزمٍ لاندراج الشيء الواحد في أكثرِ من مقولة. لأنّ غاية ما يلزم، بناءً على هذا الفرض، هو أن يكون فرد العلم مندرجاً في مقولة الكيف بالذّات وفي مقولة المعلوم بالعرَض. لأنّ نسبة الماهيّة الذهنيّة المعلومة لماهيّة العلم هي نسبة العوارض المشخِّصة للماهيّة مع نفس الماهيّة، وهي موجودة بوجودٍ واحد في الخارج طبقاً لرأي **صدر المتألّهين**، أي هي متَّحدة

---

(1) انظر: **تقريرات شرح المنظومة**، ج 1، ص 141.

بالاصطلاح، وهذا الاتِّحاد لا يستلزم أن يكون المعروض غير مندرج في مقولةِ نفسه أو أن يكون مندرجاً في المقولات التي تندرج تحتها عوارضه، ولا العكس، أي لا يستلزم كون العوارض المذكورة غير مندرجةٍ تحت مقولته ومندرجةٍ تحت مقولةِ المعروض، بل غاية ما يستلزمه هو أن يكون المعروض مندرجاً في مقولته بالذات، وفي مقولات أعراضه بالعرَض. وهذا ما ينطبق هنا، فإنّ اتّحاد الصورة الذهنيّة مع العلم لا يستلزم أن يكون فرد العلم مندرجاً في مقولة المعلوم، ولا يستلزم أن تكون الصورة الذهنيّة مندرجةً في مقولة الكيف، بل غاية ما تستلزمه هو أن يكون فرد العلم مندرجاً تحت مقولة العلم بالذّات وتحت مقولة المعلوم بالعرَض:

«إنّ العلم من مقولة الكيف بالذّات... ومفهوم المعلوم متّحد مع العلم ذاتاً [أي هويّة] ووجوداً في الذهن و[العلم من هذه الجهة يكون] من تلك المقولة [أي من مقولة المعلوم] بالعرَض، كما أنّ زيداً من حيث ذاته من مقولة الجوهر، ومن حيث أنّه أب وإبن من مقولة المضاف»[1].

والجواب هذا وإن كان كافياً بحلّ الإشكال كالجواب السابق، ولكنّه لم يكن محلاً للاهتمام بعد **صدر المتألّهين**، ولذا لن نخوض في مزيد تفصيل حوله، ولا بدّ لمن يريد مزيداً من التفصيل من الرجوع إلى مؤلّفات **صدر المتألّهين**[2]، وشروح الأسفار[3].

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 325 و326.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 323 إلى 326؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 45 إلى 47 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 34 و35؛ **رسائل فلسفي**، **المسائل القدسيّة**، ص 48 و49؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 260 و261.

(3) انظر: **رحيق مختوم**، ج 4، ص 305 إلى 313.

4 ـ 10 ـ الذهن في المجرّدات التامّة

هل يمكن إثبات وجود الذهن في المجرّدات التامة؟ إنّ الجواب عن هذا السؤال، وبالنظر إلى ما تقدّم من تحليل في الفصل السابق حول حقيقة الانطباق، هو بالإيجاب. فطبقاً لهذا التحليل فإنّ وجودَ العلم في العلم الحصوليّ ـ الذي هو في نفسه وجود خارجيّ ـ هو بالضرورة وجودٌ خارجيٌّ أفضل لماهيّة المعلوم أيضاً، وإلا لم يكن انطباقه على المعلوم ممكناً، ولم يكن مناطاً لانكشافه، وهذا الوجود إذا قيس إلى وجود المعلوم، والذي هو وجود خاصٌ للماهيّة، فإنّه بالضرورة سوف يكون وجوداً ذهنيّاً، ولذلك لأنّ الآثار المُنتَظرة من وجود هذه الماهيَة في حدِّ وجودها الخاص لا تترتّب على الوجود الأفضل، بل إنَّ هذه الآثار المُنتَظرة توجد فيها بنحوٍ أفضل. ويترتّب على ذلك أنْ يكون وجودُ العلم في العلم الحصولي، من حيث هو وجودٌ خارجيٌ أفضلُ لماهيّة المعلوم بالضرورة باعتبارٍ آخر ـ أي باعتبار مقايسته مع الوجود الخارجيّ الخاصّ لهذه الماهيّة ـ وجوداً ذهنياً أيضاً. ومن الواضح أنّ هذه النتيجة يُمكن تعميمها على كلِّ وجودٍ مجرّدٍ يكون وجوداً خارجيّاً أفضل للماهيّة؛ أي يُمكننا القول بشكلٍ عام: كلُّ وجودٍ مجرّد هو وجودٌ خارجيٌ أفضل للماهيّة هو بالضرورة وباعتبارٍ آخر وجودٌ ذهنيٌ لها أيضاً، ويُطلق غالباً على هذا الوجود المذكور من حيث كونه وجوداً خارجياً أفضل للماهيّة وملاكاً لانكشاف المعلوم تسميه الوجود العلميّ؛ أي أنَّ الوجود المذكور هو باعتبارٍ وجودٌ علميٌ لماهيّة المعلوم، وباعتبارٍ آخر وجودٌ ذهنيٌ لها. ومن الواضح أنَّ المجردّات التامّة تكون مشمولة لهذا الحكم أيضاً. إذاً، هذه الوجودات، والتي هي بنفسها وجودٌ خارجيٌ أعلى وأشرف وأفضل ووجودٌ علميٌ لماهيّات معاليلها، هي بلحاظٍ آخر وجودٌ ذهنيٌ لها، وليس المقصود من الذهن في المجرّدات شيئاً غير هذا.

إشكالٌ وجواب

قد يُظَنُّ أنَّ الصفة الذهنيّة (والمفهوم الذهنيّ تبعاً لها) لمّا كانت بمعنى أنها ليست منشأً للأثر، فإنّ ذلك مستلزمٌ لأن يكون الموصوف بها ناقصاً إذا قيس إلى الموجود الخارجيّ الذي يكون منشأً للأثر، ولذا كان اتّصاف المجرّدات التامّة بمثلِ هذا الوصف مستلزماً لأن تكون أنقصَ بالنسبة للموجودات التي هي دونها، والتي هي المعلوم بالنسبة إليها. إذاً، لا يمكن وصفها بمثل هذه الصِّفات.

ولكنّ هذا الإشكال غير واردٍ، لأنّ معنى كون الشيء ذهنيّاً هو أنّه لا تترتّب عليه آثار المعلوم في حدّه الناقص، لا أن يكون موجوداً لا أثر له، بل بموجَبِ كون الوجود، الموصوف بكونه ذهنياً، وجوداً أفضلَ لماهيّة المعلوم، فإنّ آثاره سوف تكون بنحوٍ أفضل. وبناء عليه فإنّ وصْفَه بصفةِ الذهنيّ هو كوصْفَي: غير جاهلٍ وغير عاجزٍ، من الأوصاف التي تؤدّي إلى سلب النقص عن موصوفه، ولذا كان اتّصاف المجرّدات التامّة بكونها ذهنيّة غير موجبٍ لأيّ محذور.

رأي صدر المتألّهين

هل يرى **صدر المتألّهين** أن للمجرّدات التامّة ذهناً أيضاً؟ لا بدّ وأن يكون الجواب بالنفي بدايةً، وذلك لأنّه في باب علم الله عزّ وجلّ بالأشياء يرى في أمرين أساساً للإشكالات التي ترد على رأي الفلاسفة المشّائين: أحدهما أنَّ الصور المرتسِمَة عرَض؛ أي يقولون بحلول هذه الصور في الذّات الإلهيّة، والآخر أنّهم يعتقدون بأنّ هذه الصور موجودة بالوجود الذهنيّ في الذّات الإلهيّة:

«لا خلاف لنا في جميع ما ذكروه.. إنّما المخالفة لنا معهم

في جعل تلك الصور أعراضاً وفي أنّ جودها وجود ذهنيٌ»[1].

كما يذكر في موضعٍ آخر ما يأتي:

«إنّ علمه تعالى حضوريٌ شهوديٌ لا أنّه ذهنيٌ ارتساميٌ، كما رآه بعض المشّائين من الحكماء»[2].

ولكن مزيداً من الدقّة يوصلنا إلى أنّه هو أيضاً لا يُنكر هذا المدّعى؛ لأنّه وفي تتمّة عبارته التي نقلناها من كتابه الأسفار، يرى أنّ الأمر الأوّل أي كون الصور المرتسِمة عرَضاً هو الأساس في كافّة الإشكالات، كما أنّه في عبارته التي ذكرناها في بحث العلم الحصوليّ في المجرّدات يرى صراحةً أنّ الإشكال الرئيسيّ في هذه النظريّة هو في كون الصور حلوليّة، ولم يتعرّض إطلاقاً لمسألة كونها أمراً ذهنيّاً، وهذا يوصلنا إلى استنتاج أنّه لا يرى إشكالاً في أن يكون المجرّد التامّ ـ وهو الوجود الأفضل للماهيّة وللآثار المنتَظرة من الماهيّة بنحوٍ أفضل، وباعتبارِ عدم ترتّب الآثار المذكورة عليه بالنحو الذي تترتّب على الوجود الخاص ـ وجوداً ذهنياً للماهيّة.

والفيلسوف الوحيد من بين الفلاسفة اللاحقين على **صدر المتألّهين** ممَّن ارتضى مثل هذا الرأي وتعرّض له بشكلٍ تفصيليّ هو **المولى عبد الله الزنوزي**. فبعد قيامه بتوضيحٍ يتعلّق بالوجود الخارجيّ والوجود الذهنيّ أو الظليّ يقول:

«قد يكون الوجود الواحد بالنسبة لمعنىً من المعاني وماهيّةً من الماهيّات خارجيّاً عينياً، وبالنسبة لماهيّةٍ أُخرى، قد يكون ذهنيّاً وظليّا، بل ... كافّة أنحاء الوجودات من وجودات عينيّة وحقايق

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 227.

(2) **إيقاظ النائمين**، ص 29.

متأصّلة وإنيّات خارجيّة، تكون ظلّيتها وذهنيّتها بالنسبة إلى بعض المعاني والماهيّات، وهي تلك المعاني والماهيّات التي لا تُحمل على الوجودات [بالحمل الشايع الصناعيّ]»[1].

ثمَّ يذكر صراحةً فيما يتعلّق بالعقل الأوّل، وهو الموجود المجرّد التامّ، التالي:

«العقل الأوّل .... هو جميع الأشياء، أي أنّ كافَّة معاني وماهيّات الأشياء موجود بوجوده، ووجوده وجود علميّ وحصول ظلّي [ذهني] لجميع الأشياء»[2].

إذاً وجود الذهن في المجرَّدات التامّة أمرٌ لا يُمكن إنكاره، نعم لا بدّ من تصويره تصويراً صحيحاً، لا بنحو يتنافى مع الخصوصيّات المذكورة للمجرّدات التامّة، كمحض الفعلية والاستغناء عمّا دونه، والبساطة، وذلك لأنّ الخصوصيّات المذكورة ذاتيّةٌ لها وهي ملاك الحكم عليها.

---

(1) **لمعات إلهيّة**، ص 316.

(2) المصدر نفسه، ص 319.

القسم الرابع

معرفة الله

الفصل الحادي عشر

إثبات الذات[1]

الله في الدّين وفي الفلسفة

عندما يتمّ إطلاق اسم الجلالة (الله) في الفلسفة، فإنّ المراد منه هو الموجود الواجب بالذّات[2]. ولا نجد في أيّ نصٍ من نصوص الوحي أية إشارةٍ إلى وصف الله عزَّ وجلّ بصفة (الواجب بالذات) أو الأوصاف الفلسفيّة المعادلة لها، بل عبّر في النصوص الإسلاميّة،

---

(1) المقصود من الذّات في هذا القسم هو الوجود ـ أي وجود الله ـ إذاً يكون المراد من إثبات الذّات، إثبات وجود الله.

(2) هذا شاهد على أنّ الفلاسفة أحياناً، ولأجل الإشارة إلى الواجب بالذات، يستخدمون بعض العبارات التي وردت في النصوص الدينية، نحو: (إنّه تعالى) (الأسفار، ج 6، ص 100)، أو يستخدمون أحياناً كلمة (الله)، بدل (الواجب بالذات). كما في مثل: «الإشارة إلى واجب الوجود... في إثبات ذاته... واعلم أن الطرق إلى الله كثيرة» (المصدر نفسه، ص 11 و12). ونجد أن ابن سينا في تعليقات يستخدم مفردة (الباري تعالى) بدل الواجب بالذات، ويكفي البحث والنظر شيئاً ما في النصوص الفلسفية كشاهد على صحّة هذا المدّعى.

أي في القرآن الكريم والروايات المعتَبرة باسم الجلالة (الله)، والذي هو اسم خاصٌ، ولكن على الرغم من ذلك يُمكننا أن نُثبت من وجهة نظر دينية أنَّ الوصف الفلسفيّ أي (الواجب بالذّات) يحكي عن نفس الموجود االذي يدل عليه اسم الجلالة (الله)؛ أي أنَّ الله في الفلسفة هو نفس الله في الدّين. من هذه الجهة لا بدّ لنا من إثبات أمرين:

1 ـ إثبات أنَّ الموجود الواجب بالذّات موصوف بصفةٍ ـ كحدٍ أقل ـ من الصفات التي تنحصر بالله عزَّ وجل في الرؤية القرآنيّة.

2 ـ إثبات أنَّ الصفات التي تطلق في الفلسفة على الواجب بالذات لا تَتنافى إطلاقاً مع الصفات الأُخرى التي وصف القرآن بها الله عزّ وجل.

إنَّ إثبات الأمر الأول، سهل فملاك الوجوب الذاتيّ مثلاً هو الاستغناء عن الغير، وفي الاصطلاح، الملاك هو الاستغناء عن العلّة، ولذا فإنّ الواجب بالذّات مستغنٍ عن العلّة؛ أي هو غير معلولٍ، وبلغة دينيّةٍ، غير مخلوق، وهذا الوصف أي وصف (غير مخلوق) هو من الصفات التي يختصُّ بها الله. إذاً، للواجب بالذات صفةٌ منحصرة بالله عزّ وجل من وجهة النظر الدينيّة. وكذلك الحال في سائر الأوصاف[1].

وأمّا فيما يرجع إلى الأمر الثاني، فلا شكّ في أنّنا نجد ـ في الجملة ـ في القرآن والروايات صفات لله عزّ وجل تتنافى بحسب ظاهرها مع الصفات أو الخصوصيّات التي يثبتها الفلاسفة للواجب

---

(1) للمزيد، انظر: للمؤلّف، **إثبات وجود خدا به روش أصل موضوعي**، (إثبات وجود الله عن طريق الأصل الموضوعي)، قم، مؤسسة آموزشي وپژهشي إمام خميني، 1385)، الطبعة الثانية، الفصل الأوّل.

بالذّات. فالفلاسفة مثلاً يقررون أنَّ الله عزّ وجل غير زمانيّ وأنه ثابتٌ ومطلقٌ، لا يطرأ عليه تغيير فيتغيّر من حالٍ إلى حالٍ، فعندما نصف الله عزّ وجل بأنّه يغضب، فإنّه ليس بمعنى عروض تلك الحال التي تعرض لنا عند الغضب، مع أنَّ الظاهر من بعض الآيات والروايات ولو ظهوراً بدوياً أنّ لله عزّ وجل مثل هذه الحالات:

﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥٥﴾ [الزخرف، 55]

لكن هل هذا التنافي المذكور أعلاه يعني عدم إمكان إثبات الأمر الثاني؟ الجواب بالنفي، لأنّ الظهور المذكور أعلاه هو ظهور بدويٌ وليس حقيقياً، إذ في النصوص الدينيّة عباراتٌ كثيرة تصف الله عزّ وجل بالنحو الذي يصف به الفلاسفة واجب الوجود. ومقتضى هذه النصوص أنْ لا شبَه إطلاقاً بين الله عزّ وجل ومخلوقاته؛ فهو غير محدودٍ، بسيطٌ محض، لا تركيب فيه، سواء كان التركيب داخل الذّات، أو بين الذّات والصّفات؛ وهو واحدٌ لا شريك له، بنحو يكون فرض الشريك له، غير ممكنٍ؛ الثابت المطلق، الذي ليس محلاً للتغيير؛ غير جسمانيّ على الإطلاق؛ وراء الزمان والمكان وهكذا[1]. وعليه فلا بدّ لنا، وقبل أن نُصدر حكماً بالتنافي أو عدمه بين صفات الواجب بالذّات وبين صفات الله، من التحقق من وجود التنافي وعدمه بين صفات الله في النصوص الدينيّة.

فهل ثمّة تعارض بين الطائفتين من الصفات المذكورة أعلاه، بنحوٍ يقتضي أن تقدم طائفةٌ على أُخرى، أو أن يتم تأويلها؟ والجواب عن ذلك هو أنّ في القرآن الكريم قرائنَ تشهد على الانسجام وعدم التنافي بين هاتين الطائفتين؛ إذ نجد في الآية التي تتحدّث عن قتل الكفّار بأيدي المؤمنين نفياً لقتل المؤمنين أن الله

(1) انظر: الشيخ الصدوق، **التوحيد**، وباب معرفة الله من: **أصول الكافي**.

ينسب الفعل إلى نفسه وينفيه عن المؤمنين ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال، 17]. وفي تتمّة الآية الكريمة نجد أنّها في الوقت الذي تنسب فيه إلى النبيّ (صلى الله عليه وآله) الرمي حيث تقول ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ تنفي الرمي عنه حيث تقول الآية ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾، وتنسبه إلى الله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾، وذلك بمعنى أنّ نسبة الفعل إلى الله أولى من نسبة الفعل إلى النبي (صلى الله عليه وآله). وكذلك نجد في آيةٍ أُخرى وصف قتال المسلمين للذين يَنقضون عهد الله بأنّه عذابٌ من الله عز وجل: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة، 14]، وهو بمعنى أنَّ هذا العذاب هو نفس العذاب الإلهيّ وهو فعلُ الله نفسه، ولكنّه فعل الله الذي يتحقّق على يد المخلوق ويصدر منه في مرتبةِ المخلوق، لا في مرتبة ذاته عزّ وجلّ. ويُمكننا أن نستنتج من هذه القرائن ومن قرائنَ أُخرى من هذا القبيل - وهي ليست قليلة - بأنّ فعلَ كلِّ مخلوقٍ، ليس فعلاً لمخلوق الله فقط، بل هو فعل الله أيضاً، ولكنّه ليس فعلاً صادراً منه في مرتبة الذات، بل هو فعل صادر منه في مرتبة الخلق. ويُمكننا أن نجد شواهدَ من القرآن ومن الروايات على أنَّ الأساس في هذا النوع من العلاقة بين فعل المخلوق وفعل الله هو نفس تلك الإحاطة الوجوديّة منه بمخلوقاته. ويذكر الله عزَّ وجل هذه الإحاطة بأفعال المخلوقات بقوله: ﴿وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ﴿٤٧﴾﴾ [آل عمران، 120 والأنفال، 48]، فكما أنّ المخلوق نفسه فعلٌ ومخلوقٌ، فكذلك فعلُ المخلوق هو فعلٌ ومخلوقٌ، ولكنّه ليس فعلاً صادراً منه في مرتبة الذّات، وإلا لن يكون توسّط المخلوق صحيحاً ولن يكون من المعقول نسبة الفعل إلى المخلوق، بل هو فعل صادر من الله عزّ وجل في مرتبة المخلوق: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾[1].

---

(1) سورة الصافات: الآية 96.

ويظهر من ملاحظة مضمون الآيات والروايات أنَّ هذه الإحاطة تستوعب كافة جهات المخلوق، ولا تختص بفعله، وتستوعب جملة شؤونه الوجودية: ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ ۝٥٤﴾ [فصلت، 54]. وبناءً عليه - وكنتيجة نصل إليها - فكافَّة الشؤون الوجوديّة للمخلوق هي من شؤون وجودية لله، ولكنّها ليست في مرتبة ذاته، بل هي في مرتبة فعله. إذاً، غضب المخلوق على مخلوقٍ آخر هو من غضب الله في مرتبة فعلِ الله على المخلوق الآخر؛ وكذلك الحال في المحبّة وهكذا. والنتيجة هي أنّ هذه الصفات من وجهة نظر دينيّة سواء أكانت من الطائفة الأولى (ككونه غير زماني وثابتٍ ونحو ذلك) أو من الطائفة الثانية فإنّ الله موصوف بها، ولكن الطائفة الأولى يُوصف بها الله عزَّ وجل في مرتبة الذّات والطائفة الثانية في مرتبة الفعل.

وأمّا من وجهة نظرٍ فلسفيّة، فلا شكّ في أنَّ الواجب بالذّات يتَّصف بالأوصاف المذكورة في المجموعة الأولى، ولذا لا وجود لأي تنافٍ بين صفات الله وصفات الواجب بالذّات. ولكن هل يتَّصف بالأوصاف المذكورة في المجموعة الثانية، حتَّى يثبت الانسجام التامّ والكامل، لتصحّ دعوى أنَّ الله في الرؤية الفلسفيّة هو نفسه الله في الدّين أو لا؟ واقع الحال يشهد على أنَّ المباني الفلسفيّة في النُّظم السابقة على **صدر المتألّهين** عاجزة عن إثبات ذلك، ولكن سوف يأتي في الأمر الثالث من الفصل الثاني عشر (3 - 12)، أنّ مباني الحكمة المتعالية تثبته. إذاً، من الصحيح القول بأنّ الموجود الواجب بالذّات هو نفسه الموجود الذي يُطلق عليه في الدين اسم الجلالة (الله) في الدّين. وبعبارةٍ مختَصرة، الله عزَّ وجل هو نفسه الواجب بالذّات، ولذا يكون إثبات الواجب بالذّات، إثباتاً لوجود الله وتكون الأبحاث المتعلّقة بالأوّل متعلّقة به أيضاً.

استحالة (عدم الواجب بالذات)

إنّ معنى الوجوب هو ضرورة الوجود، ومعنى الواجب هو أنه ضروري الوجود. وبناءً عليه فإنَّ القضية التالية: (الشيء ـ المسمّى G ـ واجبٌ بالذّات) هي بمعنى أنّ (G ضروريَّ الوجود بالذّات)، وفي هذه القضيّة تكون جهة القضية قد أُخذت قيداً في المحمول، وهي تعود في أصلها إلى القضية التالية: (G موجود بالضرورة الذاتيّة)، والمقصود من الضرورة الذاتيّة هنا الضرورة الذاتيّة الفلسفيّة، وهي التي يُطلق عليها أيضاً (الضرورة الأزليّة)، وذلك مقابل (الضرورة الغيريّة) أو (الضرورة بالغير)، وليس مقابل (الضرورة الذاتيّة المنطقيّة)، وهي الضرورة التي يُطلق عليها (الضرورة ما دامت الذّات)[1].

وإذا كان محمول القضيّة ضرورياً للموضوع بالغير، فهذا يعني أنَّ أمراً مغايراً للموضوع وهو الذي يُطلق عليه (العلّة التامّة)، هو الموجب لكون المحمول ضرورياً للموضوع، بنحوٍ لا يكون المحمول ضرورياً للموضوع مع عدم العلّة التامّة. في المقابل إذا كانت جهة القضيّة من الضرورة الذاتيّة (الأزليّة)، فإنّ معنى ذلك أنَّ المحمول ضروريّ الثبوت للموضوع ذاتاً وبنفسه؛ أي لا دخلَ لأمرٍ آخر غير الموضوع في ضرورة المحمول له، سواء كان ذلك الأمر

---

(1) «إنّ مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبارٍ آخر مطلقاً، وهو الضروري الأزلي الدائم، وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلّة، لكن ما دام اتّصاف ذات الموضوع بالثبوت، فالحيثيّة المذكورة تؤخذ على نحور الظرفية البحتة، لا على تعليل الحكم أو تقييده، كقولنا: الإنسان إنسان والحيوان حيوان، ويقال له: الضروريّ الذاتيّ [أي ما دام الذات]». (الأسفار، ج 1، ص 93)، انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 4 ص 3.

علّة معدّة أو علّة حقيقيّة، وفي الصورة الثانية سواء كان علّةً تامّة أو علّة ناقصةً، وعلى الثاني سواء كانت الفاعل أو القابل أو الأجزاء. إذاً، في الضرورة الأزليَّة ينتفي تأثير أي أمرٍ مغايرٍ للموضوع بأيّ نحوٍ من الأنحاء. وبعبارةٍ أُخرى، الضرورة بالغير مشروطةٌ بوجود العلّة، والضرورة الأزليّة ضرورةٌ غير مشروطةٍ مطلقا[1].

نصل من خلال ملاحظة ما ذكرناه إلى أنَّ مفاد قضيّة (G واجبٌ بالذّات) الأمور التالية: أولاً، من المحال أن يكون معدوماً؛ لأنّه ضروري الوجود. ثانياً، يستحيل بشكل غير مشروط أن يكون معدوماً؛ وبعبارةٍ أخرى، مطلق العدم محال على G، لأن ضرورة وجوده غير مشروطةٍ بأي أمر حتّى يكون، مع قطع النظر عن ذلك الأمر، غير ضروري الوجود وممكن العدم[2]. ويترتّب على ذلك أنّ فرض أنّ G واجبٌ بالذّات، وفرضه في الوقت نفسه في ظرفٍ ما معدوماً بنحوٍ ما فرضٌ لشيءٍ واحدٍ يكون موجوداً ومعدوماً، أي أنّه فرض لأمرٍ متناقضٍ. إذاً، يُمكننا القول بأنّ الواجب بالذّات (أو الموجود الضروريّ الأزليّ) موجودٌ مستحيل العدم، وبالتالي ففرض عدمه مستلزم للتناقض:

«إنّ مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محالٌ، بل هو نفس

---

(1) «إن الضروريّ إمّا أن يُقال بحسب الوجود المطلق بلا شرط وهذا الذي لا يمكن البتة أن يُفرض معدوما في وقت من الأوقات، وإمّا أن يقال بحسب العدم المطلق وهو الشيء الذي لا يمكن البتة أن يفرض موجوداً في وقت من الأوقات، وإمّا أن يقال بحسب وجود حمل ما أو عدم حمل ما وهو سلبه، وهذا على أنحاء خمسة: فيقال إما أن يكون السلب والإيجاب دائما لم يزل ولا يزال، كقولنا: الباري واحد والباري ليس بجسم» (**الشفاء**، المنطق، البرهان، ص 140 و141).

(2) المصدر نفسه.

عدمه محال وليس لأجل محالٍ آخر يلزم. . . وكذا الكلام في المُمتنع، فإنّ المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده»[1].

الوجود المطلَق غير المشروط للواجب بالذّات

لا شكّ في أنّ الضرورة المطلَقة غير المشروطة مستلزمةٌ للوجود المطلق غير المشروط؛ أي أنه إذا كان شيء ما ضروريَّ الوجودِ بنحو مطلقٍ غير مشروطٍ، فإنّ مثل هذا الشيء يكون وجوداً مطلقاً غير مرتبطٍ بالغير، أي يكون وجوداً مستقلاً، لأنّه لو كان مرتبطاً بجهةٍ من الجهات، بنوعٍ من الارتباط، مع شيءٍ آخر، فإنّه مع انعدام ذلك الشيء الآخر لن يكون ضروريَّ الوجود فحسب بل ممتنع الوجود. إذاً، الواجب بالذات وجودٌ مستقلٌ وغير مرتبطٍ وغير مشروطٍ على الإطلاق. ومفاد هذا الكلام في النظريّة الفلسفيّة أنَّ مثل هذا الوجود هو بنفسه، ومع قطع النظر عن أي أمرٍ مغايرٍ له، هو المنشأ في انتزاع مفهوم الموجود وهي مصداق حمله، وبعبارةٍ فلسفيّة، أنَّ مفهوم الوجود يُنتزع منه دون أية حيثيّة تقييديّة أو تعليليّة ويُحمل عليه أيضاً، وذلك خلافاً لوجود الممكنات، والتي يُنتزع منها مفهوم الوجود وتكون مصداقاً لحمله بملاحظة الحيثية التعليلية، وخلافاً للماهيّات التي تكون كذلك بلحاظِ الحيثيّة التقييديّة:

«فمصداق حمل مفهوم الموجود العامّ ومبدأ انتزاع هذا المعنى الكليّ في الواجب لذاته هو نفس ذاته بلا ملاحظة جهةٍ أُخرى واعتبار أمرٍ آخر غير ذاته، من الحيثيّات الانضماميّة أو الانتزاعيّة، التعليليّة أو التقييديّة، وفي الممكن بواسطةِ حيثيّة أُخرى انضماميّة

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 84.

اتّحاديّة إذا أُريد به الماهيّة أو ارتباطيّة تعلقيّة إذا أُريد به نحو من الوجود»[1].

وبناء عليه فإنَّ براهين إثبات الواجب بالذّات تُثبت وجود مثل هذه الواقعية. فهي تُثبت واقعيّة مستقلّة وشيئاً ضروريَّ الوجود وأزليّاً غير مشروطٍ في وجوده بأيّ شرطٍ على الإطلاق.

الله واجبٌ من جميع الجهات

والآن يأتي دور السؤال عن الصِّفات، فإذا ثبت أنَّ وجود الواجب بالذَّات غير مشروطٍ بأيّ شرطٍ على الإطلاق، فهل صفاته الكماليّة الثابتة له، كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، هي أيضاً مطلقةٌ غير مشروطةٍ؟ وبعبارةٍ منطقيّة، إذا كانت جهة القضيّة في مثل (G موجود) هي الضرورة الأزليّة، ففي قضية مثل (G عالم) وأمثالها هل هي أيضاً الضرورة الأزليّة؟ والجواب عن ذلك هو بالإيجاب. إذ الفلاسفة يرون أنَّ G إذا كان موجوداً بالضرورة الأزليّة، فمع فرض إثبات العلم والقدرة والحياة له، لا بدّ لنا من القبول بأنّ G عالم وقادر وحيّ بالضرورة الأزليّة وهكذا؛ والعبارة التي جرى عليها المشهور هي أنّ الواجبَ بالذّات واجبٌ من جميعِ الجهات؛ أي أنّ كافّة الأوصاف الكماليّة الثابتة للواجب بالذّات، هي كالوجود بالنسبة إليه ضرورية

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 86 وانظر أيضاً: «إنّ ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لانتزع منه الموجوديّة، كما صرّح به المحقق الدواني في قوله: هذا المعنى العالم المشترك فيه من المعقولات الثانية و... مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير... [أي] مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته... فهو في ذاته بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق، بخلاف غيره»، (المصدر نفسه، ج 6، ص 53 و54).

أزلاً وهي غير مشروطةٍ بشرطٍ مطلقاً، وبعبارةٍ فلسفيّة، فكما أنّ مفهوم الموجود يُنتَزع من واقعية G وعليها دون ملاحظة أية حيثيّة تقييديّة أو تعليليّة فإنّ كل مفهومٍ كماليّ آخر ثابتٍ له هو كذلك أيضاً.

تنبيه

نعم، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ براهين إثبات الواجبِ بالذّات لا تتضمن إثبات مثل هذه النتيجة. بل غاية ما تُثبته هي وجود واجبٍ بالذّات، ولكن أغلبها لا يُثبت له صفاته الكمالية، كما أنّها لا تُثبت أنَّ الأوصاف المذكورة، مع فرض ثبوتها، ثابتة بالضرورة الأزليّة، وبعبارةٍ أُخرى، تتضمّن هذه الأدلّة إثبات الذّات فقط لا غير. ولذا تعرّض الفلاسفة لبعض الأدلّة المُثبتة للصِّفات كما تعرّضوا لبراهينَ أُخرى تُثبت أنَّ الشيء إذا كان واجباً بالذات فإنَّ معنى ذلك أنّ الوجود ضروريٌ له أزلاً وبنحوٍ مطلقٍ وغير مشروط، وأنّ مثل هذا الشيء هو كذلك في جميع الصِّفات الكماليّة الثابتة له[1]. ومن الواضح أنّ ضمّ هذه النتيجة إلى نتيجةِ براهين إثبات الذّات توصلنا إلى أنّ ههنا موجوداً غيرَ مشروطٍ من أية جهةٍ على الإطلاق، سواء من جهةِ وجوده (أي من جهة ذاته بحسب الاصطلاح) أو من جهة صفاته على فرض إثبات صفاته. ومثل هذا الموجود من غير المُمكن

---

(1) انظر: ابن سينا، **النجاة**، طهران، دانشگاه طهران، 1364، ص 553؛ ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، طهران، دانشگاه طهران، 1363 هـ ش، ص 6؛ ابن سينا، **عيون الحكمة**، مع شرح الإمام الرازي، طهران، مؤسسة الصادق 1373 هـ ش، ثلاث مجلدات، ص 115؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 294 و295؛ الكاتبي القزويني، **حكمة العين**، مع شرح مباركشاه، مشهد، دانشگاه فردوسي، 1353 هـ ش، ص 347؛ **الأسفار**، ج 1، ص 122 إلى 129؛ **نهاية الحكمة**، ص 55 إلى 58.

أن يرتبط بأيّ شيءٍ أو يحتاج إليه، من أية جهةٍ، بأيّ نوع من أنواع الارتباط والحاجة.

أنواع براهين إثبات الذّات

وسوف نتتبّع هنا براهين إثبات الذّات فقط. ولكنّنا نُلفت النظر قبل ذلك إلى أنه بالرغم من كون المراد من الله في الفلسفة الواجب بالذّات، وبالرغم من أن الفلاسفة في أهمِّ أدلّة إثبات الذَّات، اثبتوا الله تعالى بعنوان الواجب بالذات أو ما يعادله من العناوين كالوجود المستقل، أو الموجود المستقل (أي أثبتوا وجود الواجب بالذات أو الوجود المستقل)؛ بالرغم من ذلك كله فليست كل البراهين التي أقاموها لإثبات ذات الله هي كذلك. فقد أُقيمت في الفلسفة والكلام، سواء الإسلامي أو الغربيّ، براهين عديدة تُثبت الذات الإلهية تحت عناوينَ أُخرى. مضافاً إلى أنَّنا نجد بعض البراهين التي أُقيمت تثبت أنَّ وجود الله عزَّ وجل بديهيٌ ولا حاجة لإثباته بالبرهان. ولو لاحظنا هذه البراهين كافّة لأمكننا القول: إنَّ البراهين التي أُقيمت لإثبات الذات الإلهيّة تنقسم بشكلٍ عام، في قسمة أوليّة، إلى طائفتين: طائفةٍ لا تهدف إلى إثبات وجود الله، بل تقرر بنحوٍ مباشر أو غير مباشرٍ أنّ وجود الله بغنىً عن الاستدلال، وطائفةٍ أُخرى، تُثبت وجود الله. والطائفة الثانية تنقسم بدورها إلى طائفتين، طائفةٍ تُثبت وجود الله في الخارج استناداً إلى صرف مفهوم الإله في الذهن، أو بعبارة تعريف استناداً إلى مجرد تعريف الله[1] أي أنها لا تعتمد في

---

(1) المراد من التعريف هنا ليس الحد والرسم، بل الصفات التي تنحصر بالله عزّ وجل، كالواجب بالذّات، الموجود المستقلّ، الموجود غير المعلول وأمثال ذلك. فإنّ مثل هذه الأوصاف يمكن النظر إليها كتعريفات، لأنّه من خلالها يمكن العلم بالمصداق بنحو يمكن تمييزه عن الآخرين.

إثبات هذه النتيجة على وجود أي شيءٍ في الخارج. وهذه المجموعة من البراهين التي تقوم على أساس التعاريف وتشكل المفاهيم محوراً لها، هي التي يُطلق عليها: (البراهين الوجوديّة) أو (براهين معرفة الوجود). والطائفة الثانية هي البراهين التي تعتمد على الاعتراف بوجود شيءٍ عينيّ في الخارج وانطلاقاً من ذلك تقوم بإثبات وجود الله. وهذه البراهين تستند إلى الواقع. وهذه الطائفة تشتمل على قسمين: القسم الأوّل، البراهين التي تُثبت وجود الله اعتماداً على وجود شيءٍ غيره، بنحو يؤدّي إنكار وجود مثل هذا الشيء إلى عدم إثبات وجود الله. ولنميز هذا النوع من البراهين نتَّفق على أن نُطلق كلمة (مخلوق) على كل ما عدا الله، سواء عدّه الغير مخلوقاً أم لم يعدّه كذلك. وبهذا يكون المراد من المخلوق هو كلَّ ما سوى الله غير المخلوق، وغير المحتاج إلى خالقٍ. ويشكّل مفهوم المخلوق أساساً محورياً في هذا القسم من البراهين. أما القسم الثاني فهو يشمل البراهين التي تبتني على الواقع بنحوٍ يمكن معه إثبات وجود الله حتى مع إنكار وجود المخلوق . وسوف نلحظ كيف أنّ هذه البراهين تثبت وجود الله اعتماداً منها على مطلق الشيء، وبعبارةٍ أُخرى، اعتماداً على مطلق الوجود، أي أنّ الوجود يشكّل محوراً فيها. ومثل هذه البراهين هي التي يُطلق عليها تسمية (براهين الصديقين). ولو دقَّقنا النظر فإنّنا سوف نجد أنَّ الحصر السابق هو حصرٌ عقلي. وبناء عليه يمكننا أن نقسم براهين إثبات الذات الإلهية إلى ثلاثة أنواع:

1 ـ البراهين التي تعتمد على المفهوم.

2 ـ البراهين التي تعتمد على عنوان المخلوق.

3 ـ البراهين التي تعتمد على الوجود.

تعريفُ كلِّ نوعٍ من البراهين

والآن يُمكننا تعريف كلِّ نوعٍ من السابقة وذلك بلحاظ التقسيم الإجمالي الأنف:

1 ـ البراهين التي تعتمد على المفهوم: وهي البراهين التي تعتمد على مفهومِ الله وتعريفه في الذهن لإثبات وجود الله في الخارج. فلا يَصحّ في أيّ قسمٍ من هذه البراهين الاستناد إلى أية واقعية خارج الذهن.

2 ـ البراهين التي تعتمد على عنوان المخلوق: وهي البراهين التي تعتمد في إثباتها لوجود الله على وجود المخلوق (غير الله). ومن الواضح أنّ كون هذا العنوان واسطةً ملازمٌ لكون إنكار وجود المخلوق موجباً لبطلان إثبات هذه البراهين لوجود الله. إذاً، يُمكننا استبدال التعريف المذكور أعلاه لهذه البراهين بالتالي: هي البراهين التي تُثبت وجود الله بتوسّط الوجود الخارجيّ للمخلوق بنحوٍ يؤدّي إنكار وجود المخلوق (غير الله) لعدم إثبات وجود الله.

3 ـ البراهين التي تعتمد على الوجود: وهي البراهين التي تُثبت وجود الله بتوسّط الوجود الخارجيّ، بنحوٍ لا يؤدّي إنكار وجود المخلوق إلى عدم إثبات وجود الله. أو فقل: هي البراهين التي تُثبت وجود الله بتوسّط مطلق الوجود الخارجيّ أو بعبارةٍ أخرى، بتوسّط مطلق الموجود.

القضايا، الفصول

يظهر لنا بملاحظةِ التعاريف السابقة أنّ البراهين التي تعتمد على مفهوم الله، تُثبت وجود الله بتوسّط تعريف الله في الذهن، وهو

يستلزمُ في هذا النوع من البراهين، وافتراض وجود مثل هذا التعريف في الذهن ضمن الاستدلال بشكلٍ صريحٍ أو مضمر. وفي البراهين التي تعتمد على مفهوم المخلوق نُثبت وجود الله بتوسّط وجود المخلوق. فيما تعتمد البراهين التي تقوم على الوجود على وساطة صِرْف الوجود. إذاً، التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة من البراهين يتمُّ من خلال ملاحظة هذه الخصوصيّات؛ أي أنّ كلَّ واحدةٍ منها هي بمنزلة الفصل المميّز الذي من خلاله يُمكن التمييز بين أنواع البراهين.

والآن كيف تظهر هذه الخصوصيّات في البراهين التي تنطوي عليها، والجواب عن ذلك واضح: إذ هي تظهر في قالب مقدّمات البرهان بشكلٍ صريحٍ أو مضمر، وذلك لأنَّ كلَّ قضيةٍ تشكّل مقدّمةً في البرهان هي واسطة لإثبات النتيجة بنحوٍ لا يُمكن إثبات النتيجة بدونها. ولكن ما هو نوع هذه القضيّة؟ إنّها القضية الحمليّة الهليّة البسيطة، لأنَّ هذا النوع من القضايا هو وحده الذي مضمونه وجود الشيء في الذهن أو في الخارج. وبناءً عليه فبموجَبِ الخصوصيّات المذكورة لا بدَّ للبراهين التي تعتمد على مفهوم الله من أن تشتمل بشكلٍ صريحٍ أو مضمرٍ على القضية التالية (x موجودٌ في الذهن)، حيث يكون x فيها مشيراً إلى تعريف الله. وكذلك يلزم في البراهين التي تعتمد على عنوان المخلوق أن تشتمل بنحو صريحٍ أو مضمرٍ على قضيّة (x موجودٌ في الخارج) أو باختصار (x موجود)، على نحو يكون x مشيراً إلى المخلوق (أي وجود غير الله)، وأمّا فيما يرجع إلى البراهين التي تعتمد على الوجود، فإنَّها لا بدّ وأن تشتمل بشكلٍ صريحٍ أو مضمر على قضيّة (هناك وجود) أو (هناك واقعيّة) أو (ثمَّة شيءٍ موجود)، أو القضايا الرديفة لها. وحاصلُ ذلك أنَّ الأنواع الثلاثة من الهليّة البسيطة هي الموجبة للتمايز بين الأنواع الثلاثة من

البراهين وهي في حكم الفصول المميِّزة بينها. ومن هنا نطلق عليها (القضيّة الفصل).

قضايا الاستلزام

يظهر لنا مع بعض التأمّل أنّ كلَّ نوعٍ من البراهين المُثبتةَ للذّات كما يشتمل على قضيّةٍ فصل من نوع الهليّة البسيطة وبموجَبها يعترف المُستدِّل بالتعريف الموجود في الذهن أو بموجودٍ في الخارج، فإنَّ من الضروريّ أن يشتمل البرهان على قضيّة حمليّة أو شرطيّة، يُطلق عليها (قضيّة الاستلزام)، ومضمون هذه القضيّة هو وجود ملازمةٍ بين التعريف المذكور أو الموجود المذكور، ووجود الله في الخارج، بنحوٍ تشكّل من ضمّ إحدى القضيتين إلى الأخرى قياسٌ اقتراني أو استثنائيّ لإثبات الذّات. ويُمكننا الحدس بأنّ القضيّة التي تحوي هذا الاستلزام في البراهين التي تعتمد على مفهوم الله هي بهذا النحو: (إذا كان x موجوداً في الذهن، فالله موجود في الخارج)، وفي البراهين التي تعتمد على عنوان المخلوق هي على النحو التالي: (إذا كان x موجوداً في الخارج، فالله موجود)، وفي البراهين التي تعتمد على الوجود بالنحو التالي: (إذا كان شيءٌ ما موجوداً، فالله موجود).

قوالب البراهين

لو قسّمنا قضايا البرهان إلى قضايا رئيسيّة وأطلقنا عليها تسمية (القسم الأوّل)، وأطلقنا على القضايا المُثبتَة لها ـ وهي القضايا التي يتمُّ من خلالها إثبات القضايا الرئيسيّة والقضايا التي تُثبت القضية الأخيرة وهكذا ـ تسمية الأقسام اللاحقة للبرهان، فيُمكننا في هذا الفرض أن نتصور قالب القسم الأوّل من كلِّ نوعٍ من أنواع البراهين المذكورة الشاملة للقضيّة الفصل ولقضيّة الاستلزام بالنحو التالي:

قالب البرهان الوجودي: (إذا كان x موجوداً في الذهن، فإنّ x ـ الله ـ موجودٌ بالضرورة في الخارج)؛ ولكن x موجود في الذهن، إذاً الله موجود في الخارج.

قالب البرهان المعتمد على عنوان المخلوق: (إذا كان x ـ المخلوق ـ موجوداً، فالله عزّ وجل موجود)؛ لكن x موجودٌ في الخارج إذاً الله عزّ وجل موجود.

قالب برهان الصدّيقين: (إذا كان ثمة من موجود في الخارج فالله موجود)، ولكن ثمة موجود في الخارج، إذاً الله عزّ وجل موجود.

هذه نظرة إجماليّة في البراهين المُثبتة لوجود الله، وهي تشمل برهان استغناء الله عن البرهان، والأنواع الثلاثة من البراهين المُثبتة لوجود الله، وهي البراهين المُعتمدة على مفهوم الله، والبراهين المُعتمدة على مفهوم المخلوق، والبراهين المُعتمدة على مفهوم الوجود. ولا بدّ لنا من التعرَّض هنا لها بشكلٍ تفصيليّ.

1 ـ 11 ـ برهان استغناء الله عن البرهان

ما نثبته في هذا النوع من البرهان هو أنَّ وجود الله بديهي. أو أنَّ قضيّة (الله موجود) هي قضيّة أولية. وقد قام كلٌّ من العلامة الطباطبائي في الفلسفة الإسلاميّة وألوين بلنتينجا[1] في الفلسفة الغربيّة بإبداع هذا البرهان. وتختلف طريقة استدلال هذين الفيلسوفين كما

(1) Plantinga من أكبر متكلمي هذا العصر وله نظريّات في الكلام الجديد وفلسفة الدّين وبخاصة نظرية المعرفة الدينية. من مؤلفاته: 1 ـ الإيمان والعقل، 2 ـ الله والحرية والشر، 3 ـ طبيعة الضرورة، 4 ـ التضمين والقضية الأساسية، 5 ـ الله والعقول الأخَر، 6 ـ هل لله ماهية؟، 7 ـ «حماية الإيمان المسيحي».

تختلف النتيجة التي توصّلا إليها اختلافاً تاماً. أمّا من ناحية طريقة الاستدلال فسوف يظهر ذلك من خلال عرض نصّ الاستدلال لديهما. وأمَّا الاختلاف في النتيجة، فذلك من جهة أنَّه لا يلزم في نظريَّة المعرفة لدى بلنتينجا أن تكون القضيّة الأصل بديهية، ولكنّها في نظر **العلامة الطباطبائي** بديهيّة.

وبيان ذلك هو أنَّه قد ثبت في المنطق الكلاسيكيّ وكذلك في مباني نظريّة المعرفة، أنَّ القضايا النظريّة التي لا بدّ من إقامة الدليل على صدقها تعود في النهاية إلى قضايا قد ثَبت صدقها دون أيّ استدلال. وهذه القضايا هي القضايا الأساسيّة. ويرى أصحاب المنطق الكلاسيكيّ أنَّ هذه القضايا الأساسية هي القضايا التي تكون مقبولة دون حاجة إلى استدلالٍ، لأنَّها تُثبت صدق نفسها؛ أي أنّها بديهيّة، فالبداهة في هذه النظريّة هي ملاك كون هذه القضايا قضايا أساسيّة. ولكن من وجهة نظر **بلنتينجا**، ليست البداهة هي ملاك كون القضية أساسيّة، لكن كيف توصّل إلى ذلك؟ لقد تبنّى في البدء ما هو بمنزلة الأصل، وهو أن بُنية المعرفة ومجموع الاعتقادات التي يملكها كلُّ واحدٍ منها معتبرةٌ في الجملة، وليس من اللازم أن نبحث عن بُنية أو مجموعةٍ أُخرى بديلة لها. ثمَّ يبحث في هذه الاعتقادات ليميّز من خلال الاستقراء القضايا الأساسيّة منها عن غير الأساسيّة، ويصل في النهاية إلى النتيجة مفادها أنّ لدى كلِّ إنسان:

1 ـ اعتقادات مبنيّة على أمور حسيّة (أنا أرى شجرة)

2 ـ اعتقادات مبنيّة على الحافظة (أنا تناولت الفطور صباح اليوم).

3 ـ اعتقادات يَنسب من خلالها حالات نفسية للآخرين: (هذا الشخص غاضب). وتعكس هذه النماذج اعتقاده بوجود معيار أعمّ من البداهة للقضايا الأساسيّة؛ وهو معيار نسبي، يمكن بموجبه أن تكون هذه القضايا أساسية لشخصٍ أو لجماعةٍ

ضمن ظروفٍ خاصّةٍ وأحوالٍ خاصّة، وغير أساسية كذلك بالنسبة لآخرين. ولذا فإنّ إثبات أنّ قضية (الله موجود) قضيّة أساسيّة لا يعني أن يُصبح وجود الله بديهيّاً.

برهان بلنتينجا

ترجع خلاصة استدلال **بلنتينجا** لإثبات أنّ قضيّة (الله موجود) هي قضية أساسية إلى التالي: لدى المتديّنين في المجتمع مجموعةٌ من المقبولات والمعتقدات، وكلٌّ واحدةٍ منها تشكّل قضيّة أساسيّة ضمن ظروفٍ خاصّة ومعطيات محدَّدة. وكمثالٍ على ذلك: قد يشعر شخص متدين، بشكل عميق، عند قراءته للكتاب المقدّس بأنّ الله يتحدّث معه، أو أنّه يشعر بعد ارتكابه لعمل يعتبره شراً بأنّ الله مؤاخذهُ عليه، أو يشعر بعد الاعتراف بالذنب والتوبة بالعفو الإلهيّ عنه. فبالنسبة لهذا الشخص فإن قضايا مثل: (الله يحدّثني) أو (الله غير راضٍ عني) أو (عفا الله عنّي) هي قضايا أساسيّة. ولو دقّقنا النظر لوجدنا أنّ هناك العديد من الظروف والأوضاع المُحيطة كمعرفة الحقّ، الإحساس بالخطر، ومواجهة بعض الظواهر الكونيّة ـ متى وقعت ـ اعتقد المتدينون على أساسها بقضايا أُخرى بوصفها قضايا أساسيّة، نحو (لقد شملني الله بلطفه) و(الله خالق كلِّ شيء)، و(لقد كتب الله لي النجاة).

وكما نرى، فإنّنا لا نجد قضيّة (الله موجود) بين هذه القضايا والقضايا الأساسيّة الأخرى، والتي هي جميعها جزئيّة، وتبتني على الإحساس الداخليّ للشخص. فكيف نصفُ هذه القضيّة بأنّها أساسيّة؟ إنّ الجواب الذي يذكره بلنتينجا عن هذا السؤال هو أنّ الاعتقاد بالقضايا السابقة غير ممكنٍ مع عدم الاعتقاد بالقضيّة العقلية التي تنصُّ على أنَّ الله موجود. ومن هنا فحيث كانت كلُّ قضيّةٍ من هذه

القضايا المذكورة أعلاه مستلزمةً للاعتقاد بقضية (الله موجود)، فإنّ هذه القضيّة هي أساسية بالنسبة للمتدينين، ولا يُمكننا مطالبتهم بالدليل على الاعتقاد بالله[1].

برهان العلامة الطباطبائي

يرى **العلامة الطباطبائي** أنّ قضيّة (الله موجود) هي قضيّة أساسيّة وهي مستغنية عن البرهان؛ لأنّ بإمكاننا إثبات أنّها قضيّة بديهيّة. ويقوم برهان **العلامة الطباطبائي** على هذه الدعوى على خطوات أربع:

الخطوة الأولى: يعتمد هذا الاستدلال على قضيّة بديهية هي (أنّ ههنا واقعيّة موجودة)، وذلك مقابل القول بأنّ العالم خيالٌ محض. ولكن ما هي هذه الواقعيّة؟

الخطوة الثانية: هل هذه الواقعيّة هي عبارة عن نفس وجود المستدِل أو وجود الفكر والحالات النفسانية أو وجود الأشياء المُحيطة به في الجملة؟ والجواب هو بالنفي، ذلك لأنَّ الواقعيّة المقصودة في هذه القضية البديهيّة تشتمل على خصوصيّةٍ وهي أنَّ إنكارها يساوي الإقرار بالعدم المحض، ومن الواضح أنَّ إنكار وجود المستدِل وفكره وحالاته أو إنكار كلِّ شيءٍ من الأشياء الموجودة المحيطة به لا تؤدّي إلى الإقرار بالعدم المحض. وبشكلٍ عام هذه الواقعيّة لا يمكن أن تكون خصوص أيّ واحدٍ من هذه الأمور. ولهذا نُطلق على هذه الواقعيّة عبارة (أصل الواقعيّة) ونقول: إنّ كلَّ إنسانٍ من خلال الإقرار بالقضيَّة البديهيّة الأوليّة (ثمّة واقعيّة

---

(1) انظر: مايكل بترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ترجمة أحمد نراقي وابراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، 1383 هـ ش، الطبعة الرابعة، ص 228 إلى 236.

موجودة) يقرّ بأصل الواقعيّة، لا بواقعيّةِ ممكنٍ خاص، كذاته وأمثال ذلك.

الخطوة الثالثة: ألا يمكن القول بأنّ (أصل الواقعيّة) هو مفهوم كليّ يصدق على كلِّ شيءٍ من الأشياء الموجودة في الخارج، ولذا متى اعترفنا بوجودِ شيءٍ في الخارج ـ أي شيءٍ كان ـ فهذا يعني الإقرار بأصل الواقعيّة، وأنّ قضية وجود واقعيّة هي قضيّة صادقة؟ أوليس إنكار أصل الواقعية غير ممكنٍ إلا متى أنكرنا وجود كافّة الأشياء، وحينئذ فقط تصبح قضية مثل (لا وجود لأي واقعيّة والعالم عدم محض) صادقة؟ ومن خلال هذا التفسير يتضّح لنا أنّ كلّ شيءٍ من الأشياء الموجودة في العالم أعمّ من الممكن أو الواجب بالذات قد تكون هي أصل الواقعيّة. فهل هذا التفسير يتّسم بالصحّة؟ والجواب أيضاً هو بالنفي، وذلك لأنّنا أثبتنا أنّ الخصوصيّة التي يمتاز بها أصل الواقعيّة هو أنَّ فرض عدمه مستلزمٌ للتناقض؛ أي أنَّ عدمها ممتنعٌ بالذّات، مع أنّنا نعلم أنّ شيئاً من الممكنات ليس كذلك. فإنّ فرَض عدم أيّ ممكنٍ أمرٌ صحيح، إذاً فقضية أصل الواقعية لا تصدق على أي ممكنٍ من الممكنات.

ولنفترض، لأجل إثبات هذه النتيجة أنّ أصل الواقعيّة كان معدوماً؛ أي أنّ قضيّة (لا وجود لواقعيّة) قضيّةٌ صادقةٌ، فإنّ صدق هذه القضية يستلزمُ كذبها وإن لم يكن ذلك ظاهراً منها، وذلك لأنّ هذه القضيّة إذا كانت صادقةً دائماً أو في فرضٍ خاص، فإنّ نفس صدق هذه القضية دائماً أو في الفرض المذكور هو واقعيّة لا تردّد فيها. إذاً، الإقرار بقضيّة نحو (لا وجود لواقعيّة) هو معادل للقبول بواقعيّةٍ، أي لنفس صدق هذه القضيّة، والقبول بمثل هذه الواقعيّة مستلزم لكذب هذه القضية. وبهذا يظهر أنّ صدق هذه القضيّة مستلزم لكذبها وهذا تناقضٌ، وهو أمر ممتنع بالذّات. وذلك ينتج أن صدق

قضيّة (لا وجود لواقعيّة) وبعبارةٍ أُخرى، كون أصل الواقعيّة أمراً معدوماً أمرٌ مستلزم للتناقض وممتنع بالذّات.

الخطوة الرابعة: تقدّم سابقاً أنَّ الواجب بالذّات طبقاً لتعريفه هو الشيء الذي يستحيل عليه العدم بالذّات؛ أي أنَّ عدمه موجبٌ للتناقض وممتنعٌ بالذّات. وبملاحظة هذا التعريف، وبالنظر إلى التعريف وإلى النتيجة التي توصّلنا إليها في الخطوة الثالثة، نصل إلى نتيجة البرهان.

النتيجة: إنّ أصل الواقعيّة واجبةٌ بالذّات؛ أي أنّ الواقعيّة التي نقرّ بها من خلال قضيّة (ثمّة واقعيّة موجودة) واجبة بالذّات وهي لا تصدق على واقعية غير الواقعيّة الواجبة بالذّات.

ولو دقَّقنا النظر فإنَّ الخطوة الثالثة تغنينا عن الخطوة الثانية، ومع ذلك فإنّ الخطوة الثانية هي بمنزلة دفع وهم مقدّر لتسهيل فهم البرهان. ويُمكننا باختصار بيان البرهان المذكور أعلاه بالمقدّمات التالية:

1 ـ إنّ ههنا واقعية بحيث:

2 ـ يكون عدم هذه الواقعية بمعنى عدم العالم والسفسطة المحضة.

3 ـ إنَّ عدم أيّ شيءٍ من الأشياء التي هي بديهيّة بالنسبة إلينا بسبب كونها وجدانية أو محسوسة، كالنفس وحالاتها والأشياء المحسوسة، وبعبارةٍ أخرى إن عدم أيّ ممكنٍ بالذّات لا يعني العدم المحض، إذاً:

4 ـ فالواقعيّة المذكورة ليست شيئاً من الأشياء التي يبدو لنا أنّها بديهيّة بسبب كونها أموراً وجدانيّة أو محسوسة. بل الواقعيّة المذكورة ليست شيئاً من الممكنات.

5 ـ فالواقعيّة المذكورة إذاً مطلقةٌ، أي لا قيد فيها ولا شرط، بمعنى أنّ واقعيّتها غير مشروطةٍ بأيّ شرطٍ وغير مقيّدةٍ بأيّ قيد ولا تتوقّف على أي فرضٍ.

6 ـ وذلك لأن فرض عدم هذه الواقعيّة هو من التناقض.

7 ـ إذ بإمكاننا التأكيد على أنّ عدم هذه الواقعيّة في نفسه ـ مع قطع النظر عن وجود أو عدم أيّ شيءٍ آخر ـ مستلزمٌ لوجود الشيء، ونفيه في نفسه مستلزمٌ لإثباته. ونحن نعلم بأنّه بناء على هذا التعريف:

8 ـ ونحن نعلم ـ بناء على التعريف ـ أن الضروريّ بالأزل أو الواجب بالذّات هو الواقعيّة التي تكون واقعيّةً دون أيّ قيدٍ أو شرطٍ.

9 ـ إذاً الواقعيَّة المذكورة، أي الواقعيّة البديهيّة التي اعترفنا بها في قضيّة وجود واقعيّةٍ ما، ضرورية أزلية وواجبة بالذّات.

وبناء عليه فالواقعية التي اعترفنا بها في القضية البديهيّة (ثمّة واقعية) هي ذات الله عزّ وجل[1].

---

(1) وكما نلاحظ، فإنّ مضمون هذا البرهان، والذي يشرع بمطلق الواقعيّة، هو أن المصداق الوحيد لهذه الواقعيّة نفس هذه الواقعيّة المطلقة، أي الله، وبناء عليه لا يمكن أن تكون الممكنات مصداقاً للواقعية، وهذا هو نفس الوحدة الشخصية للوجود والتي بيناها في الفصل الخامس. وبناء عليه فالممكنات هي شؤون الواقعية وليست هي نفس الواقعية؛ وطبقاً لتعبير العلامة، فإنّ الله هو نفس الواقعيّة وسائر الأشياء تكون واقعيّة بواقعيّته، وبدونها هي عدم وباطل.
ونذكر هنا أن صدر المتألّهين قد توصّل إلى نظرية الوحدة الشخصيّة للوجود من خلال تحليله لوجود الممكن والمعلول، وهذا البرهان يوصلنا أيضاً إلى هذه النتيجة من خلال البحث في وجود الله.

والمقدّمة السابعة في البرهان المذكور أعلاه لا بدّ لها من إثبات وهو ما قمنا به في الخطوة الثالثة.

ويرى **العلامة الطباطبائي** أنّ الاستدلال السابق ليس برهاناً على وجود الواجب بالذّات، بل هو برهانٌ على بداهة الوجود، لأنَّ دور هذا الاستدلال ليس هو إثبات أنّ الواقعيّة التي يعترف بها الإنسان في قضيّة (الواقعيّة موجودة) هي الواجب بالذّات لكي تكون هذه القضيّة برهاناً على وجود الواجب بالذّات، بل الحدّ الأكثر الذي يُثبته هذا الاستدلال هو أنّه من غير الممكن الاعتراف بشكلٍ بديهيّ بالواقعيّة المذكورة إلا من خلال الاعتراف، ولو من غير شعورٍ، بأنَّ ما تشير إليه هو الواجب بالذّات؛ وبعبارةٍ أُخرى، يدلّنا هذا الاستدلال في الحقيقة على أنّ منشأ بداهة الواقعيّة المعترف بها هو الوجوب الذّاتي الذي يعترف به بشكلٍ غير شعوري. إذاً، دور هذا الاستدلال في الحقيقة هو إثبات بداهة وجود الواجب بالذّات. وثانياً، مع إثبات بداهة وجود الواجب بالذّات، لا بدّ لنا من القبول بأنّ كافّة الأدلّة التي تُذكر تحت عنوان (إثبات وجود الواجب بالذّات)، ومنها هذا البرهان، ليست وظيفتها سوى التنبيه على هذا الأمر البديهيّ. والنتيجة هي أنّ الاستدلال المبحوث عنه هو تنبيه بالنسبة لوجود الواجب بالذّات، تنبيهٍ، وهو برهان بالنسبة لبداهته:

«هذه هي الواقعيّة التي ندفع بها السفسطة ونجد كلَّ ذي شعور مضطراً إلى إثباتها وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها حتَّى أنَّ فرض بطلانها ورفعها مستلزمٌ لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلانَ كلِّ واقعيّةٍ في وقتٍ أو مطلقاً، كانت حينئذٍ كلُّ واقعيّةٍ باطلةٍ واقعاً، أي الواقعيّة ثابتة، وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شكّ في واقعيّتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً والواقعيّة مشكوكة واقعاً، أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة، وإذ كانت أصل الواقعيّة لا تقبل العدم

والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذّات، فهناك واقعيّة واجبة بالذات والأشياء التي لها واقعيّة مفتقرة إليها في واقعيّتها قائمه الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمّل أنّ أصل وجود الواجب بالذات ضروريٌ عند الإنسان والبراهين المُثبتة له تنبيهات بالحقيقة[1].

2 ـ 11 ـ البراهين التي تعتمد على المفهوم أو على الوجود

لهذا النوع من البراهين أهميّة خاصّة في الفلسفة الغربيّة، ثم قرّرت بدقة متناهية، وأمّا الفلسفة الإسلامية فلم تظهر اهتماماً خاصّا به. وبناءً عليه، فإنّ من المناسب أنْ نبدَأ هنا بالإشارة إلى البرهان الوجوديّ في الفلسفة الغربيّة أولاً، ثمّ في الفلسفة الإسلاميّة.

البرهان الوجوديّ في فلسفة الغرب

يعتمد هذا النوع من البراهين وكما تقدّم على تعريف الله، أي أننا من خلال مفهوم الله نثبت وجوده. والله يمكن بمفاهيم متعدّدة. وهذه المفاهيم هي نفس الأوصاف والعناوين الصادقة عليه على وجه الحصر، كمفهوم (غير المعلول)، (الواجب بالذّات)، (الموجود غير المتناهي)، (الكامل المطلق)، (القادر المطلق)، (الحيّ المطلق) وغير ذلك. والذين يرَون صحّة هذا الاستدلال يتمسّكون من بين هذه الصفات الخاصّة بالله

---

(1) **الأسفار** ج 6 ص 14، 15 تعليقة العلامة الطباطبائي وانظر أيضاً: **أصول فلسفة وروش رئاليسم**، ج 5، ص 77 إلى 84؛ ولمزيد تفصيل حول هذا البرهان انظر: الأستاذ جوادي آملي، **تبيين براهين إثبات خدا**، قم، إسراء، ص 216 إلى 224؛ والأستاذ جوادي آملي، **تحرير تمهيد القواعد**، طهران، الزهراء، 1372 هـ ش، ص 746 إلى 757.

بوصفين هما: (الواجب بالذّات) و(الكامل المطلق). وهاتان الصفتان هما المثُبتتان لوجود مصداقهما في الخارج بمجرّد النظر إلى مفهومهما في الذهن. لأنّ بإمكاننا إثبات أنّ مفهوم (واجب الوجود) مثلاً لو لم يكن له مصداق، فهذا يعني أنّ مفهوم الواجب بالذات ليس واجباً بالذات، وهو نوع من التناقض وهو محال، وما يجب الالتفات إليه هو أنّ إثبات مثل هذه الملازمة يكفي فيه تحليل مفهوم (الواجب بالذّات) دون نظرٍ إلى الواقعيّات الخارجيّة وخصوصيّات تلك الواقعيّات. وكذلك الحال في مفهوم (الكامل المطلق). إذاً، الملاك والمعيار في هذا النوع من البراهين هو أنه يثبت وجود الله دون الاستناد إلى أية واقعيّة خارجيّة؛ أي أنّ إثبات وجود الله يتمُّ من خلال الاعتماد فقط على مفهوم الله، وذلك استناداً إلى أصل (امتناع التناقض). ونحن لأجل الإشارة إلى هذا الملاك والمعيار سوف نعتمد على عبارة (صرف المفهوم)، ونقول البرهان الوجوديّ هو برهانٌ يُثبت وجود الله بالتمسّك بصرف المفهوم.

المعيار الدقيق للبرهان الوجوديّ

والقائلون بصحّة البرهان الوجوديّ يعتبرون أنّ الله عزّ وجل هو الموجود الوحيد الذي يكفي صرف تصوّره للاعتراف بوجوده. ولا وجود لأيّ مفهومٍ آخر يستلزم مجردُ تصوره وجودَه[1]. وتأكيد هؤلاء الفلاسفة على ضرورة الاستفادة من مفهوم الواجب بالذّات أو

---

(1) انظر: مصطفى ملكيّان، **تاريخ فلسفة غرب**، قم، بزوهشكده حوزة ودانشگاه، 79 هـ ش، في أربع مجلّدات، الجزء الثاني، ص 148 و149. وبشكل عام يمكن القول إنّ أغلب كتب فلسفة الدّين في الغرب قد عالجت هذا النوع من البراهين بشيءٍ من التفصيل، من ذلك، نورمن غيسلر، **فلسفة دين**، ترجمة حميد رضا آيت اللهي، طهران، حكمت، 1384 هـ ش، ص 199 إلى 245.

الكامل المطلق في البرهان الوجوديّ يعتمد على أساس أنّ سائر المفاهيم، سواء كانت من الصّفات الأخرى لله أم من المفاهيم الأخرى، فإنّها تفتقد لهذه الخصوصيّة التي بالاعتماد عليها وعلى أصل عدم التناقض يمكن إثبات وجود شيءٍ في الخارج، وليس ذلك لجهة أن معيار البرهان المعتمد على المفهوم أو البرهان الوجودي الذي تستفيد فيه من خصوص مفهوم واجب الوجود بالذات أو المطلق الكامل دون غيره هو وحده فقط الذي يعتمد عليه لاثبات وجود الله دون غيره.

انطلاقاً ممّا تقدّم فإنّ الأصحّ أن يُقال لأجل تقديم معيارٍ دقيق وكاملٍ التالي: إنّ البرهان الذي يعتمد على المفهوم والوجود هو الذي يُمكن من خلاله إثبات وجود شيءٍ في الخارج، سواء كان هو الله أم غيره دون أن نعتمد في ذلك على وجود أو على خصوصيّة أية واقعيّة خارجيّة؛ أي أنّنا نُثبته اعتماداً على صرف المفهوم، سواء كان هذا المفهوم هو مفهوم الله أو غير الله، واحداً كان أو متعدّداً، وفي الفرض الأخير، سواء اعتمدنا على العلاقات المفهوميّة التي بينها أو لا. وباختصار، إنّ البرهان الذي يعتمد على المفهوم هو البرهان الذي يُستنتج منه وجود الشيء (أي شيء) استناداً إلى صرف المفهوم ـ أي مفهوم كان ـ ودون استنادٍ إلى أية واقعيّةٍ خارجيّة. إذاً، متى اعتمد البرهان على صرف مفهوم الموجود لإثبات وجود الله فإنهُ برهانٌ وجودي بالرغم من أنه لم يستفد فيه من مفهوم الله[1]. وكذلك

---

(1) انظر: محمّد صالح مازندراني، **حكمت بوعلي سينا**، طهران، علمي وحمد، في خمس مجلّدات، الجزء الثالث، ص 258 و259؛ وفي هذا المصدر نجد نموذجاً من البرهان المعتمد على عنوان الوجود وقد ادّعي خطأ أنّه من نوع الصدّيقين؛ (إثبات الواجب بنفس الواجب، وهو مشرب الصدّيقين، من خلال توسيط مفهوم مطلق الوجود والموجود).

الحال لو اعتمدنا في برهانٍ ما على صرف مفهوم الموجود، لاستنتاج مصداقه، أي لاستنتاج تحقّق الواقعيّة المطلقة، فإنّه سوف يكون برهاناً يعتمد على المفهوم وبرهاناً وجودياً على الرغم من أنّه لا يُثبت وجود الله وقِسْ على هذا. وبناءً عليه، فإنَّ البرهان الوجوديّ أو المعتمد على المفهوم وإن لم يطبِّقه الفلاسفة المذكورون إلا على الله وعلى المفهومين المذكورين أي الواجب بالذّات والكامل المطلق، إلا أنّ معياره ـ عقلاً ـ عام، ولا يختصّ في نفسه بالله وهو بهذين المفهومين. وعلى أيّ حال فإنّ حديثنا الآن عن البرهان الوجوديّ لإثبات وجود الله استناداً إلى المفهومين المذكورين.

الأقسام الثلاثة للبرهان الوجوديّ

ينقسم البرهان الوجوديّ لإثبات وجود الله إلى أقسام ثلاثة. وكما تقدّم فإنّ القسم الأوّل منه هو على الشكل التالي:

1 ـ قضيّة الاستلزام: إذا كان x موجوداً في الذهن، فهو موجودٌ في الخارج بالضرورة.

2 ـ قضيّة الفصل: لكن x موجودٌ في الذهن.

النتيجة: x موجودٌ في الخارج.

وفي هذا الشكل لا بدَّ من أن تكون X وهي المتغيّر في هذا الشكل إمّا مفهوم (الواجب بالذّات) أو (الكامل المطلق) أو أيّ صفةٍ أُخرى لله عزّ وجل تكون داخلةً تحت هذه الدعوى.

والقضيّة الفصل في البراهين الوجوديّة هي وجدانيّة ومستغنية عن الإثبات، لأنّ المعتقدين بوجود الله أو المنكرين له، لا بدّ وأن يكون لديهم تصورٌ عمّا يعترفون به أو ينكرونه، وإلا لكان تصديقهم به أو إنكارهم له بلا معنى، فالمهم هو إثبات قضيّة الاستلزام، والتي

يتكفل بها القسم الثاني من البرهان. وصور هذا القسم الثاني هي على الشكل التالي:

3 ـ إذا كان x موجوداً في الذهن، وغير موجودٍ في الخارج، فإنّ ذلك يعني أنّ x لن يكون x (x ليست هي x) .

4 ـ لكن من البديهي أن كون x ليست هي x (أي أن لا يكون الشيء نفسه) هو من التناقض المحال، وبعبارةٍ أُخرى، إنّ أي x هي x بالضرورة (لأنّ كلَّ شيء هو نفسه).

5 ـ إذاً من المحال أن تكون x موجودةً في الذهن وغير موجودةٍ في الخارج.

النتيجة: وبناء عليه فإن x إذا كانت موجودة في الذهن فهي بالضرورة موجودة في الخارج أيضاً.

وفي هذا القسم الثاني من البرهان الوجوديّ، نلحظ أنَّ كافّة قضاياه هي بغنىً عن البرهان عدا القضيّة الشرطيّة (القضيّة الثالثة)، فالمهم إثبات هذه القضيّة وهو ما يكفل به القسم الثالث من البرهان، وهو في الحقيقة القسم الأهمّ من البرهان. وإثبات هذه القضيّة ممكنٌ بطرقٍ عديدة، ولذا تعدّدت نماذج البرهان، ولم يكن للبرهان شكلٌ خاص. وبهذا يظهر لنا أنّ تعدّد نماذج البرهان يرجع إلى سببين هما:

1 ـ تعدّد المفاهيم البديلة لـ x؛

2 ـ تعدّد طرق إثبات القضيّة الشرطيّة المذكورة.

برهان أنسلم

أنسلم (anselm) (1032 ـ 1106) هو مبدع البرهان الوجوديّ

في الفلسفة الغربيّة. وقد قدّم نموذجين لهذا البرهان[1]. تُمسك في أحدهما بمفهوم (الواجب بالذّات) وفي الآخر بمفهوم (الكامل المطلق) كبديلٍ لـ x. ونحن نتعرّض هنا للنموذج الأخير نظراً لكونه يعتمد بوضوحٍ على محوريّة المفهوم ويشرح بوضوحٍ البرهان الوجوديّ. والمقصود من الكامل المطلق أكملُ ما يمكن فرضه من الأشياء. ونحن طلباً للاختصار نوضح القسمين الأوّل والثاني من البرهان واللذين لهما شكل ثابت، وندمجهما ببعضهما:

1 ـ إذا كان أكملُ الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن، ولم يكن موجوداً في الخارج، فهذا يعني أنَّ أكمل الأشياء القابل للفرض غير قابلٍ للفرض.

2 ـ ولكن من البديهيّ أن أكمل الأشياء القابل للفرض هو بالضرورة قابلٌ للفرض.

3 ـ إذاً من المحال أن يكون أكمل الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن وغير موجودٍ في الخارج.

4 ـ وبعبارة أخرى: إنَّ أكمل الأشياء القابل للفرض إذا كان موجوداً في الذهن فهو موجودٌ في الخارج أيضاً.

5 ـ ولكننا نعلم أنَّ أكمل الأشياء القابل للفرض موجودٌ في الذهن.

النتيجة: إذاً إنّ أكمل الأشياء القابل للفرض موجودٌ في الخارج؛ أي أنّ الله عزّ وجل موجود.

ولكن كيف يثبت **أنسلم** القسم الثالث من البرهان، يعني

---

(1) انظر: كتب فلسفة الدّين لدى الغربيين، من ذلك: **فلسفة الدّين، غيسلر، ص 199 و200.**

الاستلزام في القضية الشرطية؟ في الحقيقة هو يعتقد بأن المقدّم مفروضُ الصدق، ويحاول فقط خلال الاستدلال تحليل مفهوم (أكمل الأشياء قابلٌ للفرض) ليصل في النتيجة إلى التالي إذ طبقاً لقوانين المنطق، فإنّه يكفي، لإثبات القضيّة الشرطيّة، فرض صدق المقدّم في الاستدلال، واستنتاج التالي على أساس المقدّمات البيّنة أو المبيّنة. ونتيجة هذا الاستدلال هي صدق القضيّة الشرطية المطلوبة على أساس المقدّمات البيّنة أو المبيّنة. ومن خلال هذا البيان يتَّضح لنا أنَّنا نفترض صدق القضايا التالية:

6 - أكمل الأشياء القابل للفرض موجودٌ في الذهن وغير موجودٍ في الخارج (المقدّم).

7 - ولكن يُمكننا فرض أنّ أكمل الأشياء القابل للفرض موجودٌ في الخارج أيضاً.

8 - وأنَّ الشيء الموجود في الذهن إذا كان موجوداً في الخارج فسوف يكون أكمل من فرض وجوده في الذهن فقط.

10- وبناء عليه إذا كان أكملُ الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن وليس موجوداً في الخارج، فإنّ الاكمل منه يكون قابلاً للفرض.

11- وهذا يعني أنَّ الشيء الذي لا يُمكن فرض أكمل منه، قد أمكن فرض ما هو أكمل منه، وهذا يعني:

12- وهذا يعني كذلك أنَّ أكمل الأشياء القابل للفرض ليس قابلاً للفرض (التالي).

النتيجة: إذاً إذا كان أكملُ الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن وغير موجودٍ في الخارج فهذا يعني أنَّ أكمل الأشياء القابل للفرض لن يكون قابلاً للفرض.

نقد برهان أنسلم

يرى الفلاسفة المسلمون أنّ ثمة خلطاً بين الحمل الأوليّ والحمل الشايع في هذا البرهان، بل وفي كافّة البراهين الوجوديّة[1]. أي أنَّ القضيّة الموجودة في الذهن، وهي أنّ (الكامل المطلق ـ أكمل موجود قابل للفرض ـ كاملٌ مطلق) بالحمل الأوليّ لا بالحمل الشائع، وما وقع في البرهان هو توهّم أنّه كاملٌ مطلق بالحمل الشايع لا بالحمل الأوليّ؛ وبعبارةٍ أبسط، الكامل المطلق الموجود في الذهن هو مفهوم الكامل المطلق وليس مصداقَ هذا المفهوم، أي ليس حقيقة الكامل المطلق[2]. وبناء عليه، لو أردنا التدقيق في استخدام قيدَي (المفهوم) و(الحقيقة) فإنَّنا بدل قضيّة (الكامل المطلق موجودٌ في الذهن) وهي القضيَّة الفصل، لا بدَّ من أن نقول: (مفهوم الكامل المطلق موجودٌ في الذهن) وليس موجوداً في الخارج، ونضع مكان قضيّة (إذا كان الكامل المطلق موجوداً في الذهن وليس موجوداً في الخارج، فهذا يعني أنّ الكامل المطلق لن يكون كاملا مطلقاً) وهي قضيّة الاستلزام، قضية أخرى هي: (إذا كان مفهوم

---

(1) إنّ صدر المتألّهين وإن لم يبحث في البرهان الوجوديّ، ولكن لديه كلام يُمكن من خلاله استخراج أساس جذر الإشكال على البرهان الوجوديّ: «إنّ ما ذكره من أنّ مفهوم الموجود موجود؛ لأنّه محمول عليه [أي لأنّ مفهوم الموجود محمول عليه] مغالطةٌ نشأت من سوء اعتبار نحويّ الحمل، والخلط بين الحمل الأوليّ والحمل الشايع المتعارف، فإنّ كلَّ مفهومٍ يُحمل على نفسه بالمعنى الأوّل وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني، فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه أن يكون فرداً لنفسه حتّى يكون موجوداً في الخارج» (**الأسفار**، ج 6، ص 88).

(2) انظر: **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 6، ص 991 إلى 993؛ **تبيين براهين إثبات خدا**، ص 52 إلى 58 و191 إلى 211.

الكامل المطلق موجوداً في الذهن وحقيقته غير موجودةٍ في الخارج، فهذا يعني أنَّ مفهوم الكامل المطلق لن يكون مفهوم الكامل المطلق، أو أنَّ حقيقة الكامل المطلق لن تكون حقيقة الكامل المطلق).

ولكنَّنا بشيءٍ من التأمل نصل إلى أنّ القسم الثالث من البرهان، المشتمل على القضايا من السادسة إلى الثانية عشرة، والمسوق لإثبات قضيّة الاستلزام، لا يعني بإثبات القضيّة المذكورة أعلاه بأي واحدٍ من التاليين من تالييها. لأنَّ القضيّة الثامنة مثلاً، والتي يتمُّ من خلالها إثبات الاستلزام سوف تكون وبملاحظة القيدين المذكورين بهذا النحو: (إذا كانت حقيقة المفهوم الموجود في الذهن موجودةً في الخارج، ففي هذا الفرض سوف يكون المفهوم المذكور هو الأكمل، أو في هذا الفرض سوف تكون الحقيقة المذكورة هي الأكمل). وليست هذه القضيّة بديهية، كما لم يتمّ إقامة الدليل على صحّتها.

البرهان الوجوديّ في الفلسفة الإسلاميّة

يُعتبر **الشيخ محمّد حسين الغرويّ الأصفهانيّ** (1296 ـ 1361 ق)، المعروف **بالمحقِّق الأصفهانيّ**، مبدع البرهان الوجوديّ في الفلسفة الإسلاميّة. فقد أقام نموذجاً من هذا البرهان اعتمد فيه على مفهوم (الواجب بالذّات)، وعلى خلاف برهان **أنسلم** ـ والذي اعتمد بوضوح على محوريته المفهوم ـ حيث استند إلى وجود المفهوم في الذهن لإثبات وجود الواقعيّة في الخارج ـ فإنّ برهان **المحقِّق الأصفهانيّ**، لا تظهر فيه هذه الخصوصية بوضوح ويظهر من تحليله لحقيقة الواجب بالذات ومصداقه، أنه أقام برهاناً من نوع برهان الصديقين ولأجل توضيح هذا البرهان سوف نشير إلى مصداق مفهوم الواجب، أو مطابقه، يعني إلى حقيقة الواجب بالذات التي تزيد اثباتها، بالرمز (G). وبناء عليه يمكن توضيح البرهان كما يأتي:

برهان المحقّق الأصفهانيّ

إذا لم يكن لمفهوم الواجب بالذّات مطابَقاً ولا مصداقاً؛ وبعبارةٍ أُخرى، إذا لم تكن حقيقة الواجب بالذّات موجودة؛ أي إذا كان G معدوماً؛ فذلك يرجع إلى أحد أمور: 1 ـ إما لأنّه ممتنع الوجود ذاتاً، فيكون G من الممتنع بالذّات؛ 2 ـ أو لأنّه ممكن الوجود ذاتاً، ولكنه معدوم لحاجته إلى العلّة، وهي العلّة معدومة، ففي هذا الفرض يكون G من الممكن بالذّات. ولا شكّ في أنّه ما من فرضٍ ثالث ممكنٍ هنا، لأنّ مفاهيم الواجب بالذّات والممتنع بالذّات والممكن بالذّات لا رابعَ لها، على نحو مانعةِ الجمعِ ومانعةِ الخلوِ. فإذا لم تكن G موجودة وهي على القرض واجبة الوجود، لكانت حقيقة ممتنعة بالذات أو ممكنة، لكن الحقيقة الممتنعة أو الممكنة ليس من الممكن أن تكون واجبة حقيقةٌ إذاً، فإذا لم تكن لمفهوم الواجب بالذات حقيقةٌ في الخارج، للزم من ذلك أن تكون حقيقة الواجب بالذّات ليست واجبةً بالذّات وهو تناقضٌ محال:

«لو لم يكن مطابق للواجب [أي لو كانت حقيقة الواجب معدومة]، لكان إمّا لامتناعه [أي لامتناع حقيقة الواجب امتناعاً ذاتياً]، وهو خلاف مقتضى طِبَاعه [أي طِبَاع حقيقة الواجب]، أو هو لافتقاره [أي لافتقار حقيقة الواجب] إلى السبب، [فتكون حقيقة الواجب بالذّات ممكناً بالذّات]، والفرض فرديّته لما وجَب [أي المفروض كون تلك الحقيقة حقيقة الواجب بالذّات وعلى كلا الشقَّين يلزم أن لا تكون حقيقة الواجب بالذّات واجباً بالذات، وهو محال، فلمفهوم الواجب مطابق، أي حقيقة الواجب بالذّات موجودة»[1].

---

(1) محمد حسين الغروي الأصفهاني، **تحفة الحكيم**، قم، آل البيت، ص71.

وهذا البرهان يعتمد في الحقيقة على المفهوم، إذا المفهوم يشكّل محورَ الاستدلال فيه، ولا يعتمد على الواقع أو برهان الصدّيقين، وذلك لأنَّ معيار البرهان الذي يعتمد على الواقع هو أن يقوم المُستدِلّ ضمن مقدّمات الدليل ـ بشكل صريحٍ أو مضمر ـ بالتسليم بوجودِ واقعٍ مطلق أو واقعٍ ذي خصوصيّات خاصّة، واستناداً إلى ذلك يُثبتُ وجود الله، دون أن يستند إلى خصوصيّة خاصّة في الواقع الخارجيّ. والذي نلحظه في استدلال **الأصفهانيّ** هذا أنّه استند إلى مفهوم الواجب بالذّات، الممتنع بالذّات والممكن بالذّات، وإلى هذه المفاهيم هي مانعة جمعٍ ومانعة خلوٍ، وإثبات ذلك كان عن طريق التحليل فقط، أي استناداً إلى مفاهيم ثلاثة هي (الضرورة)، (الوجود) و(العدم)، وبعبارةٍ أبسط، هذا الدليل يعتمد على تعريف مفرداتٍ ثلاث هي (الواجب بالذّات)، (الممتنع بالذّات) و(الممكن بالذّات)، مضافاً إلى أصل امتناع التناقض، والاستناد إلى هذا يكون من الاستناد إلى صرف المفهوم لا إلى الواقع الخارجي. وبناءً عليه يكون البرهان المذكور مشمولاً لملاك ومعيار البراهين التي تعتمد على مفهوم الوجود، والتي يتمّ الاعتماد فيها على صرف المفهوم دون استنادٍ إلى الواقع الخارجيّ، ليستنتج من ذلك وجود شيءٍ في الخارج. نعم الاستناد إلى صرف المفهوم ممكنٌ بأحدِ نحوين: 1 ـ أنّ يتمّ الاستناد إلى صرف وجود المفهوم في الذهن؛ 2 ـ أن يتمّ الاستناد إلى الخصوصيّات التي يستلزمها صدق المفهوم على المصداق؛ وبعبارةٍ أخرى، يتمّ الاستناد إلى الخصوصيّات التي يستلزمها صدق المفهوم على المصداق؛ وبعبارةٍ أُخرى، أن يتمّ الاستناد إلى الحقيقة التي هي مصداقٌ للمفهوم فرضاً، أي المصداق الفرضيّ أو الحقيقة الفرضيّة للمفهوم. وبرهان **أنسلم** هو من النوع الأوّل وأمّا برهان المحقّق **الأصفهانيّ** فهو من النوع الثاني.

نقد البرهان

إنّ الإشكال المتقدِّم على برهان **أنسلم** يردُ على هذا البرهان أيضاً: فإذا كانت حقيقة الواجب بالذّات هي حقيقة الواجب بالذّات بالحمل الشايع، فإنّ هذه الحقيقة موجودةٌ في الخارج حتماً، ومن المحال أن تكون ممتنعة بالذّات أو ممكنة بالذّات، ولكن لو كانت حقيقة الواجب بالذات هي حقيقة الواجب بالذات بالحمل الأوليّ، فإنّ مثل هذه الحقيقة هي مفهومٌ قائمٌ بالنفس وموجودٌ ممكن بالذّات، وليس محكوماً بأحكام الواجب بالذّات، وما هو موجود في هذا البرهان هو الواجب بالذات بالحمل الأوليّ، أي أنَّ حقيقة الواجب بالذّات هي حقيقة الواجب بالذّات بالحمل الأوليّ لا بالحمل الشايع؛ لأنَّ المفترَض فيها هو المصداق الفرَضيّ والحقيقة الفرضيّة للواجب بالذّات؛ أي الحقيقة التي يَفترض الذهن أنَّها الواجب بالذّات، لا أنّها حقيقةً هي كذلك. وطبقاً لتعبير العلامة **الطباطبائي**:

«إنّه خلط بين الحمل الأولي والشايع، لأنّ [حقيقة] الواجب [المبحوث عنه في هذا البرهان] واجب بالحمل الأوليّ لا بالحمل الشايع، لأنّه مفهوم ذهنيّ قد أنشأه النفس، وحيث إنّه غير واحدٍ من المفاهيم لا يحمل على نفسه بالحمل الشايع، كالجزئي والشخص والفرد ونحو ذلك، فمن المحتمل أن لا يكون عنوان الواجب المحمول على نفسه بالحمل الأولي واجباً بالحمل الشايع» (آموزكار جاويد[1]، ص 84).

وبعبارة مختصرةٍ، إنَّ نظر هذا المستدل لمضمون هذا البرهان

---

(1) الأستاذ جوادي آملي، **رسالة تحفة الحكيم**، ضمن مجموعة آموزكار جاويد، باهتمام صادق لاريجاني، قم، مرصاد، 1377 هـ. ش.

يرجع إلى أنَّ حقيقة الواجب بالذّات لمَّا كان حقيقةً ضروريّةَ الوجود بالذّات، فإذاً هذه الحقيقة موجودة في الخارج، مع أنَّه وبملاحظة الإشكال المذكور فإنَّ مضمون قضيّة حقيقة الواجب بالذّات ضروريّة الوجود بالذّات هي بالحمل الأولي، ومن المغالطة الوصول إلى أنّ هذه الحقيقة موجودةٌ في الخارج؛ لأنَّ مجرد صدق المفهوم (أي مفهومٍ كان) على نفسه أو على مفهومٍ آخر لا يعني وجود مصداقٍ خارجيٍ، أو تحقّقٍ عينيّ له:

(ومن المعلوم أنَّ صرف حمل الواجب على عنوانٍ [أي على مفهومٍ] وصدقه عليه لا يكفي في الجزم بتحقّقه العينيّ) (المصدر نفسه).

3 ـ 11 ـ البراهين التي تعتمد على عنوان المخلوق

خلافاً للبراهين التي تعتمد على مفهوم الوجود لإثبات وجود الله، دون أن تتوقّف مقدّماتها على وجود واقعٍ خارجيّ، فإنّ البراهين الأخرى، سواء التي تعتمد على محور المخلوق أم على برهان الصدّيقين فإنّها تعتمد على الاعتراف بوجود الخارج ومن خلال ذلك تقوم بإثبات وجود الله. ولذا ذكرنا سابقاً أنَّ القضيّة الفصل في هذه البراهين ترجع إلى هليّة بسيطة يؤدي الاعتراف بصدقها إلى الاستدلال على العالم الخارجيّ، ويتمُّ إثبات وجود الله استناداً إلى وجود الخارج.

من الواضح أنّ موضوع الهليّة المذكورة إمّا أن يعتمد على مفهومٍ عامٍ يشمل العالم كلّه، دون أن يؤكَّد فيه على نحوٍ خاص من الوجود، وذلك كمفهوم موجودٍ أو الواقع أو الشيء وأمثال ذلك، أو يَعتمد على مفهومٍ خاص لا يشمل إلا قسماً خاصاً من الموجود كمفهوم (الممكنِ بالذّات) أو (الحادث الزمانيّ) أو (ذي النَّظم

الغائيّ) وغير ذلك. وكما تقدّم فإنّ الهليّة البسيطة التي يعتمد الموضوع فيها على مفهوم عامٍ هي التي تُستخدم في برهان الصدّيقين، والهليّة البسيطة التي يَعتمد الموضوع فيها على مفهوم خاصٍ هي التي تُستخدم في البرهان الذي يعتمد على المخلوق.

البرهان المعتمد على عنوان المخلوق

ممّا تقدّم يتضح أنّ القضيّة الفصل في البراهين التي تعتمد على عنوان المخلوق تشمل قسماً خاصاً من الموجودات، مثل (الممكن بالذّات موجود) وهو يشمل الممكن فقط، ولا يشمل الواجب بالذّات، ومثل (الحادث موجود) وهو يشمل الحادث فقط ولا يشمل القديم، ومثل (المتحرّك موجود) وهو يشمل المتحرّك فقط ولا يشمل الساكن والثابت، وهكذا. والوجه المشترك بين جميع أفراد هذا النوع من القضايا هو أنّ الموضوع فيها يعتمد على وصفٍ لا يصدق إلا على غير الله، أي على المخلوق فقط. وذلك كالأوصاف الثلاثة المذكورة، وكذلك وصف (ذي النَّظم الغائيّ)، أو (الذي يمتلك درجةً خاصّةً من الكمال) وغيرها من الأوصاف، بنحوٍ يكون البرهان المشتمل على مثل هذه القضيّة مُثبتاً لوجود الله من خلال التمسّك بوجود المخلوق. ولا شكَّ في أنَّ قضيّة الاستلزام في هذا النوع من البراهين يُقيّم الاستلزام بين الوصف المذكور ووجود الله بنحو شرطيّ أو حمليّ، وذلك عبر بيان أنَّ تحقُّق موجودٍ بمثل هذا الوصف مستلزمٌ لوجود الله، كقضيّة (إذا كان الممكن بالذّات موجوداً، فالواجب بالذّات موجود)، أو قضيّة (وجود الممكن بالذات مستلزمٌ لوجود الواجب بالذّات) وهكذا. وبهذا يظهر أنّ شكل برهان المخلوق، وكما تقدّم، يكون على النحو التالي:

1 ـ قضيّة الاستلزام: إذا كان x موجوداً فالله عزِّ وجل موجود.

2 ـ القضيّة الفصل: x موجود.

النتيجة: الله عزّ وجل موجود.

ففي هذا الشكل من البرهان x فإن هي المتغيّر، وهي عبارة عن الوصف الخاصّ بالمخلوق، كالأوصاف المذكورة سابقاً، وتبعاً لنوع الوصف المعتمد يكون للبرهان تسميته الخاصّة وذلك مثل: (برهان معرفة العالم)، (برهان معرفة الغاية)، (برهان درجات الكمال)، (برهان الإجماع العام)، أو (البرهان الأخلاقي) أو (البرهان المعتمد على التجارب الخاصّة) أو (البرهان المعتمد على الميول الإنسانيّة) أو (البرهان المقبول لدى العرف)[1].

ويتمُّ التأكيد في القضيّة الفصل في برهان المخلوق على الصفة التي تكون بديهيّة أو محسوسة أو وجدانيّة أو قريبة من البديهيّة، بنحوٍ يُمكن بسهولةٍ بيان صدق هذه القضيّة، فإذاً، في هذا النوع من البراهين يكون الاعتماد على إثبات قضيّة الاستلزام في القسم الثاني من البرهان وهو القسم المهمّ منها. وإثبات الاستلزام ممكنٌ بطرق عديدة، ولذا كان ذلك موجباً لتعدّد نماذج البرهان دون أن يكون لها شكلٌ خاص. وبهذا يظهر لنا أنّ تعدد أنواع ونماذج برهان المخلوق يرجع إلى أمرين:

1 ـ تعدّد الصفات البديلة للمتغيّر x.

2 ـ تعدد الطرق المُثبتة للاستلزام.

---

(1) لمزيد تفصيلٍ حول هذا النوع من البراهين **إثبات وجود خدا به روش أصل موضوعي**، ص 55 إلى 66؛ ملكيان، **تاريخ فلسفة غرب**، ج 2، ص 149 إلى 170؛ غيسلر، **فلسفة دين**، ص 157 إلى 197و 247 إلى 337.

براهين معرفة العالم

إنّ براهين معرفة العالم هي من أقوى البراهين وأكثرها اعتباراً من بين البراهين التي تعتمد على عنوان المخلوق. إنّ خصوصيّة براهين معرفة العالم تتمثّل في:

1 ـ أنّ القضيّة الفصل في هذه البراهين تعتمد على أعمّ الصفات التي توصف بها الأشياء المحيطة بنا كالإمكان بالذّات، الحدوث الزمانيّ، التغيّر والحركة، وهي أوضح الصفات، بمعنى أنّ وجود أشياء تحمل هذه الصفات هو أمر بديهي ثانوي أو قريب من البديهي؛ فإنّ وجود الممكن بالذّات أو الحادث أو المتغيّر أو المتحرّك هو أمر واضح، وذلك لأن نفس المستدِل وحالاته، وثقافته ومعارفه، والأشياء الخارجة عنه،وبكلمة، جميع الأمور المحسوسة التي وجودها بديهي للإنسان، جميعها مشروطة، ولذا فهي ممكنة بالذات، حادثة، متغيرة، ومتحركة ببعض الحركات العرضية. إذاً يكفي الإذعان بأيّ شيءٍ محسوسٍ للإذعان بمثل هذه الصفات .

2 ـ أنَّ إثبات قضيّة الاستلزام يعتمد غالباً[1]، بنحوٍ ما، على قانون العليّة، سواء كان ذلك على نفس قانون العليّة أم على قوانين أُخرى نحو (كلُّ حادثٍ لا بدّ له من مُحدِث) أو (كلُّ متحرِّكٍ لا بدّ له من محرّك) والتي هي عبارة عن نفس قانون العليّة في مجال الحدوث والحركة، أو على القوانين المتفرّعة على قانون العليّة كقانون: (ضرورة العلّة والمعلول).

---

(1) لمزيد تفصيل حول قانون العليّة في براهين معرفة العالم، انظر: **إثبات وجود خدا به روش أصل موضوعي**، ص 131 إلى 133.

ويُطلق على البرهان الذي يعتمد على وصف (الممكن بالذّات) من بين البراهين التي تعتمد على معرفة العالم، والتي تقوم على أساس قانون العليّة، تسمية (برهان الإمكان والوجوب)، فيما يُطلق على البرهان الذي يعتمد على الوصف المذكور، ويقوم على أساس قانون الضرورة، اسم مُبدعه فيسمّى (برهان الخواجة)[1]، ويُطلق على البرهان الذي يعتمد على وصف الحدوث تسمية (برهان الحدوث)[2]، ويُطلق على البرهان الذي يعتمد على وصف الحركة تسمية (برهان الحركة)[3] أو (برهان المحرّك الأول) أو اسم مُبدعه، فيقال له (برهان أرسطو).

برهان الإمكان والوجوب

إنّ أكثر ما اعتنى به الفلاسفة من بين براهين معرفة العالم هو برهان الإمكان والوجوب، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ هذا البرهان يمتاز بأمرين:

1 ـ اعتماده بشكلٍ أساسيّ على صفة (الإمكان بالذّات)، الأمر الذي يؤدّي إلى جعل قضيّة (الممكن بالذّات موجود) هي القضيّة الفصل. وهذه الخصوصيّة تكتسب أهميّتها من جهاتٍ ثلاث:

---

(1) انظر: **تجريد العقائد**، مع شرح القوشجي، ص 122؛ **شوارق الإلهام**، ص 215 و216. الأسفار، ج 6، ص 36 و37؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 281؛ **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 6، ص 603 إلى 606 و963 إلى 965.

(2) انظر: **شوارق الإلهام**، ص 496؛ **الأسفار**، ج 6، ص 47.

(3) انظر: أرسطو، **متافيزيك**، نقله إلى الفارسية، شرف الدّين خراساني، طهران، حكمت، ص 395 و396؛ **الأسفار**، ج 3، ص 38 إلى 40؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 42 و43.

الجهة الأولى: أنّه وصفٌ عام، بمعنى أنّه يشمل أي موجودٍ غير الله، أيّ يشمل كلَّ مخلوقٍ؛ لأنَّ تقسيم الموجود إلى واجب بالذّات وممكن بالذّات هو تقسيمٌ عقليٌ وعلى أساس التعريف.

الجهة الثانية: أنّ تحديد هذا الوصف أمر سهل، وذلك لأنّ كلّ شيءٍ يكون وجوده مشروطاً بشرطٍ يكون ممكناً بالذات، سواء كان مشروطاً بالفاعل، أم بالقابل، أم بالأجزاء، أم بالمعدّ أم بأيّ شيءٍ آخر؛ لأنَّ الواجب بالذّات هو وحده المطلق غير المشروط. إذاً، لا يكون نحو الشرط مهماً، مهما كانت طبيعة المشروط، أو طبيعة الشرط، بل يكفي للإمكان بالذّات صِرف كون الشيء مشروطاً، بنحوٍ حتّى لو وجدنا موجوداً واحداً مشروطاً بنحوٍ من الأنحاء ذلك لصدق قضيّة (الممكن بالذّات موجود).

الجهة الثالثة: أنَّ هذه الصفة توجب إثباتَ وجود الله بعنوان كونه (واجباً بالذَّات)، وذلك خلافاً لوصفيّ الحدوث والحركة اللذين يُثبتان وجود الله بعنوان كونه (محدِثاً غير حادث) أو بعنوان كونه (المحرّك الأوّل). وبعبارةٍ أُخرى، إنّ الاعتماد على صفة الإمكان بالذّات يؤدّي إلى إثبات الواجب بالذّات، لا إثبات المحدِث غير الحادث، ولا إلى إثبات المحرّك الأوّل، لنصبح في حاجة بعد ذلك إلى إثبات أنّ المحدِث غير حادث أو أنّ المحرِّك الأوّل هو نفسه الواجب بالذّات وهو الله. وبناءً عليه فإنَّ استخدام صفة (الإمكان بالذّات) يوجب كون القضيّة التالية: (إذا كان الممكن بالذات موجوداً، فالواجب بالذّات موجود)، أو نحو هذه القضيّة، هي قضيّةَ الاستلزام. والخلاصة، أنّه بموجَب هذا الوصف، يكفي لبرهان الإمكان والوجوب وجود عالمٍ يحوي شيئاً أو أشياء مشروطة بنحوٍ من الأنحاء. وهذا البرهان يعتمد على كون هذه الأشياء مشروطةً بشيءٍ لإثبات وجود اللامشروط وهو الذي يُطلق عليه الواجب بالذّات.

2 ـ الاستناد إلى قانون العليّة، أي أنَّ صدق قضيّة الاستلزام يعتمد على نفس قانون العليّة، ومضمون هذا القانون أنَّ كلَّ ممكنٍ بالذّات يتوقَّف في وجوده على علة.

سؤال وجواب

إنّ هذه الخصوصيّة تولّد السؤال التالي: ألا يعتمد إثبات قضيّة الاستلزام بين الممكن والواجب من خلال قانون العليّة سواء كان ذلك في برهان (الإمكان والوجوب) أم في أيّ برهانٍ آخر، على الإذعان بامتناع الدور أو التسلسل؟ فإذا كان الدور أو التسلسل ممكناً، أي إذا صحَّ أن يكون الممكن بالذّات معلولاً لسلسلةٍ من العلل الطوليّة بنحو الدور أو بنحو غير متناهٍ، وكانت السلسلة جميعها ممكنَةً بالذّات ولا تنتهي إلى الواجب بالذّات؛ أي كان من الجائز وجود الممكن بالذّات دون الواجب بالذّات، وهذا المعنى بالدقّة هو بمعنى نفي الاستلزام، أفلا يتوقف إذاً إثبات الاستلزام بين الممكن والواجب بالذّات على امتناع الدور أو التسلسل، بنحوٍ يكون من المحال وجود برهان يُثبت الواجب بالذّات يكون المعتمد فيه قانون العليّة مع عدم الاعتماد على امتناع الدور أو التسلسل؟ إنّ الجواب على هذا السؤال هو بالنفي؛ أي أنّ إثبات الاستلزام بين الممكن والواجب بالذّات يصحُّ اعتماداً على قانون العليّة مع عدم الحاجة إلى إثبات امتناع الدور أو التسلسل.

البديل لامتناع الدور أو التسلسل

كيف يمكن الوصول إلى ما تقدّم؟ إنّ طريق ذلك هو أنّه استناداً إلى تقدّم العلّة على المعلول يُمكننا إثبات أنَّ الدور والتسلسل حتّى لو كانا جائزين، غير ممتنعين، فإنّ من المحال أيضاً وجود سلسلة

من العلل ـ المعلولات على نحو الدور أو التسلسل غير المتناهي، إلا أن تكونَ حلقةٌ منها هي الواجب بالذّات؛ وبعبارةٍ أُخرى، إنّ كلَّ سلسلة عللٍ ومعلولات، بأيّ نحو تمّ فرضها، سواء كانت متناهية أم غير متناهيةٍ، وسواء كانت مستلزمةً للدور أم غير مستلزمة له، من المستحيل وجودها إلا أنْ تشتمل على الواجب بالذّات. إذاً، حتّى وجود سلسلة من الدور أو التسلسل يتوقف على وجود الواجب بالذّات، ولذا، حتّى مع فرض جواز الدور أو التسلسل، فإنّ وجودَ المُمكن بالذّات يبقى متوقّفاً على وجود الواجب بالذّات، أي أن الاستلزام ثابتٌ على أيّ حال.

طريقة الاستبدال

لكن، ما هي طريقة إثبات أنّه حتَّى مع فرض إمكان الدور أو التسلسل، فإنَّ من غير الممكن وجود سلسلة من العلل والمعلولات غير المتناهية أو المستلزمة للدور، إلا مع فرض أنَّ إحدى حلقات تلك السلسلة هي الواجب بالذّات؟ من خلال ملاحظة تعريف هذا النوع من التقدّم فإنّ الجواب يكون سهلاً. إذ المقصود من تقدّم العلّة على المعلول، أو تأخّر المعلول عن العلّة، توقّف وجود المعلول على وجود العلّة بنحوٍ لا يُمكن وجود المعلول من غير وجود العلة. وهذا المضمون هو نفس مضمون قانون العليّة الذي يُمكننا التعبير عنه باختصارٍ بالآتي: (ما لم توجد العلّة، فإنَّ من غير المُمكن وجود المعلول)، أو بلغة علم المنطق: (إذا انعرفت العلّة انعدم المعلول)؛ وفي هاتين القضيَّتين تشير مفردتا (ما) في القضيّة الأولى و(إذا) في القضيّة الثانية إلى هذا النحو من التوقّف. وبهذا يظهر أنّه بناءً على قانون سريان التركيب الشرطيّ، فإنَّ علاقةَ التقدّم والتأخّر المذكورة هي علاقةٌ ساريةٌ؛ أي إذا كانت سلسلة العلل والمعلولات تشتمل على حلقاتٍ ثلاث، هي A1، A2، A3، فإنّ A1 متأخّرة عن A2،

وكذلك A2 عن A3، وأيضاً تتأخّر A1 عن A3، وتبعاً لذلك فإنّ كلاً من A1 وA2 متأخّرتين عن A3، لأنّه لو فرض أنّ A3 لم تكن موجودة فإنّ A2 من غير الممكن أن تكون موجودة، ولو أنَّ A2 لم تكن موجودة، فإنَّ من غير الممكن أن تكون A1 موجودة، وإذا لم تكن A3 موجودة، فإنّ من غير الممكن وجود كلٍ من A1 و.A2 وبهذا النحو لو كان في سلسلة العلل والمعلولات حلقة هي n وقد فُرض فيها تأخّر A1 عن A2 وA2 عن A3، وهكذا إلى أن نصلَ إلى An، فإنّ A1 وA2 إلى An-1 هي جميعاً متأخّرة عن An وAn. متقدّمة على الجميع، ويترتّب على ذلك أنّه من غير الممكن وجود أيّ من A1 وA2 إلى An-1 إلا مع فرض وجود An، والتي هي متقدّمة في الوجود على الجميع بحسب الفرض. وبهذا يظهر لنا أنّه حتّى مع فرض أنّ A2 متقدّمة على A1 بحسب الفرض، ولكن حيث افترضنا تأخَّرها عن A3، فإنَّ من غير الممكن وجود أيّ منهما إلا مع فرض وجود A3، وهكذا. نعم هذا الحكم لا يجري في مثل An؛ لأنَّ المفترض أنَّها غير متأخِّرة عن شيءٍ. ومفاد هذا الكلام، أنه ما دامت حلقة سلسلة العلل والمعلولات متأخّرةً، فإنّ مقتضى هذا التأخّر أن يجري هذا الحكم عليها حتَّى نصل إلى الحلقة المتقدّمة على الجميع، والتي لا تكون متأخّرة. وبناء على تعريف التقدّم والتأخر، فإنّ معنى (غير المتأخّر) هو (غير المعلول)؛ أي الشيء الذي يكون وجوده غيرَ مشروطٍ بوجود شيءٍ، وليس هو إلا الواجب بالذّات. والنتيجة هي أنَّه من غير المُمكن وجود أيّة حلقةٍ من سلسلة العلل والمعلولات إلا أن تشمل على حلقةٍ هي الواجب بالذّات.

لكن هل يختصُّ هذا الحكم بالسلسلة المتناهية؟ الجواب بالنفي، لأنّ هذا الحكم يعتمد على تعريف التقدّم والتأخر، العليّ والمعلوليّ ومفهوم الواجب بالذّات، والقانون المنطقيّ وسريان التركيب

الشرطيّ، ولا يعتمد على أساس كميَّة وعدد حلقات السلسلة ليكون غير منتج مع فرض عدم تناهي السلسلة. إذاً، هذا الحكم يشمل سلسلة العلل والمعلولات غير المتناهية أيضاً؛ وبعبارةٍ أُخرى، إذا كانت الحلقات غير المتناهية من السلسلة غير المتناهية من العلل والمعلولات مشمولة للعليّة، وكان بينها علاقة تقدّم وتأخّر، فإنَّ من الضروريّ أن يكون هذا الحكم ـ الدائر مدار التقدّم والتأخّر ـ جارياً فيها، ولو لم يجرِ هذا الحكم هنا، فهذا يعني أنَّ علاقة التقدّم والتأخّر غير موجودةٍ بينها وأنَّها غير خاضعةٍ لقانون العليّة وهذا خُلف الفرض. وبملاحظة أنَّ السلسلة التي يكون فيها الدور هي أيضاً مشمولة لهذا الحكم، بطريقة استدلال مشابهةٍ لما تقدّم، فإنّنا نصل من خلال ذلك إلى أنّ الدور والتسلسل، وإن فرضنا جائزين، فإنَّ سلسلة العلل والمعلولات، وإن تحقق فيها الدور أو التسلسل اللامتناهي، فإنّ وجودها غير ممكنٍ إلا أن تشتمل على حلقة هي الواجب بالذّات. ويُشير الفلاسفة أحياناً إلى هذا الاستدلال المذكور بشكلٍ مختصر فيقولون: إنَّ كلَّ ممكنٍ بالذّات ومعلولٍ متأخّر، وعلّة مغايرةٍ ومتقدّمة عليه في سلسلة الممكنات، سواء كانت متناهيةً أم مستلزمةً للدور أو التسلسل هي بالنسبة إلى هذا الحكم المشتركة فيه في حكم الممكن الواحد والمعلول الواحد[1]:

«ثمّ جميع تلك الوجودات المتسلسلة أو الدايرة في حكم وجودٍ واحدٍ في تقوّمها بغيره وهو الواجب»[2].

إنَّنا وبشيءٍ من التأمّل واستناداً إلى هذا الحكم يمكننا إثبات أنّ

---

(1) للمزيد انظر: **إثبات وجود خدا به روش أصل موضوعي**، ج 2، ص 121 إلى 123.

(2) **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 49 و50، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 36.

التسلسل في العلل محالٌ؛ لأنّه، من جهةٍ وبناءً على هذا الحكم، من غير الممكن لأية سلسلةٍ من العلل والمعلولات أن تكون موجودة إلا أن تكون متمثلة على الواجب بالذّات، ومن جهةٍ أُخرى، كلُّ سلسلةٍ تشمل الواجب بالذّات فإنّها متناهيةٌ بالضرورة، وإلا لزم حصر غير المتناهي بين أمرين هما (الواجب بالذّات وآخر الممكنات) وهو أمر محال. إذاً من غير الممكن وجود سلسلة غير متناهية من العلل والمعلولات؛ أي أنّ التسلسل في العلل محال. ومن الواضح أنّ بإمكاننا الوصول من هذا الاستدلال ـ ودون استعانة باستحالة حصر غير المتناهي بين أمرين ـ إلى أنّ الدور في العلل محال ايضاً، وإن لم يتمسّك به الفلاسفة.

ولا شكّ في أنّ **أرسطو** في برهان (الوسط والطرف)[1] كان بصدد إثبات وجود العلّة الأولى وهي الواجب بالذّات دون أن يعتمد في ذلك على امتناع الدور والتسلسل، وإن كان برهانه مجملاً وناقصاً ولا يمكن القبول به إلا مع ضمّ إضافاتٍ وتوضيحات **ابن سينا** عليه[2]. إذاً، إثبات الاستلزام المذكور دون الاعتماد في ذلك على امتناع الدور أو التسلسل هو من ابتكاراته، نعم من غير الواضح أنّه اعتمد في هذا البرهان على خصوص تقدّم العلّة على المعلول أو لا. وعلى أيّ حالٍ، فإنَّ **الفارابي**[3] هو أوّل من أكّد على تقدّم العلّة على المعلول في البرهان المعروف بـ (الأسدّ والأخصر)، فقد أبان عن هذا الأسلوب من البرهان بوضوحٍ وصراحةٍ. وبعد ذلك جاء **الخواجة** في برهانه المشهور ليؤكّد على تقدّم الوجوب على

---

(1) انظر: ميتافيزيك، ص 50.

(2) انظر: **الشفاء، الإلهيّات**، ص 327 إلى 329؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 2، ص 144 و145، مضافاً إلى تعليقة العلامة الطباطبائي.

(3) انظر: **الأسفار**، ج 2، ص 166.

الإمكان[1]، ثم **صدر المتألّهين** في برهان الصدّيقين[2]، ليعتمد على تقدّم الكمال على النقص، وتقدّم الاستقلال على الربط (أي مع عدم وجود مربوط إليه فلا رابط)، وهما معاً يرجعان إلى تقدّم العلّة على المعلول، وهما في الحقيقة اتَّبعا نفس هذا الأسلوب.

الخلاصة

لقد اعتمد الفلاسفة، في مقام إثبات الملازمة بين الممكن والواجب بالذّات، بين الناقص والكامل، بين الرابط والمستقلّ، بين المعلول وغير المعلول وأمثال ذلك، في البراهين المتعدّدة التي أقاموها لإثبات الذّات، سواء كانت تلك البراهين من ذلك النوع الذي يعتمد على عنوان المخلوق أم الصدّيقين، على واحد من أسلوبين:

1 ـ الاستناد إلى امتناع الدور والتسلسل

و2 ـ الاستناد إلى تقدّم العلّة على المعلول، تقدم الوجوب على الإمكان، تقدّم الكمال على النقص، وتقدّم الاستقلال على الربط، بنحو يؤدّي إثبات الاستلزام استناداً إلى ذلك إلى إثبات امتناع الدور والتسلسل في العلل. إذاً، تشكّل علاقة التقدّم والتأخّر في الأسلوب الثاني بديلاً عن امتناع الدور والتسلسل في الأسلوب الأوّل، كما أنّ الاعتماد على أحدهما

---

(1) لأنَّ برهان الطوسي مبتنٍ على قاعدة: (الشيء ما لم يجب لم يوجد) وهي بمعنى أنّ الممكن بالذّات ما لم يجب لم يوجد، وهي بيان في الحقيقة لتقدّم الواجب على الممكن والوجوب على الإمكان.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 14 إلى 16: «... وقد تبيّن في ما سبق أنّ التمام قبل النقص والفعل قبل القوّة والوجود قبل العدم...» مضافاً إلى بيان برهان الصديقين لصدر المتألّهين، بالأسلوب التقسيمي في هذا الفصل.

لإثبات الاستلزام يُغني عن الاعتماد على الآخر. وكذلك علاقة الاستلزام القائمة على امتناع الدور والتسلسل هي بنحوٍ متعاكس، فمن جهة يتوقّف إثبات الاستلزام على امتناع الدور والتسلسل، ومن جهة ثانية، يتوقّف إثبات امتناع الدور والتسلسل في العلل على وجود الاستلزام.

هل ثمّة أسلوبٍ آخر، غير الأسلوب السابق الذي يعتمد على نوعٍ من التقدّم والتأخر يمكن من خلاله إثبات الاستلزام المذكور ويكون بديلاً عن امتناع الدور والتسلسل؟ إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تتوقّف على مزيد بحث. والقدر المسلّم هو أن ثمة جهداً غيره في هذا السياق عند **شيخ الإشراق**[1]، **المحقِّق الخفريّ**[2] (المتوفّى سنة 942 ـ 957) و**صدر المتألّهين**[3]، فكلٌّ واحدٍ منهم على حدة، اعتمد على أسلوب خاص ليثبت المطلوب، ولكنَّ **شيخ الإشراق**[4] و**المحقِّق الخفريّ**[5] لم يسلما من الوقوع في الإشكال، وأمّا أسلوب **صدر المتألّهين** فلم يقع محلاً للاهتمام. ونستعرض الآن نموذجاً من البرهان.

---

(1) انظر: **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 387.

(2) انظر: المحقق الخفري، **تعليقه بر إلهيات شرح التجريد**، طهران، ميراث مكتوب، 1382 هـ ش، ص 94.

(3) انظر: **تفسير القرآن الكريم**، ج 4، ص 84 و85.

(4) انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 2، ص 152 إلى 162؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 30 إلى 36؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 279 إلى 281.

(5) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 37 إلى 41؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 281 إلى 283.

نموذج البرهان

بملاحظة شكل البراهين التي تعتمد على عنوان المخلوق، واستناداً إلى ما تقدّم من بيان حول خصوص برهان (الإمكان والوجوب)، يُمكننا القول أنّ القسم الأوّل من هذا البرهان يعتمد على قضيّتين هما:

1 ـ إذا وجد الممكن بالذّات، فإنَّ الواجب بالذَّات موجود.

2 ـ ولكننا نعلم أن الممكن بالذّات موجود.

النتيجة: إذاً الواجب بالذّات موجود.

وأمَّا القسم الثاني من البرهان والمشتمل على إثبات الاستلزام، فهو يتكوّن من القضايا التالية، مع دمج بعض القضايا بالبعض الآخر، وارتكازاً إلى قانون العلية:

3 ـ إذا كان الممكن بالذّات موجوداً، فإنّ من الضروريّ أن تكون له علّة. وبناء على قانون العليّة، والتقسيم العقلي للموجود إلى الواجب بالذّات والممكن بالذّات:

4 ـ وبناء على قانون العلية، والتقسيم العقلي للموجود إلى واجب وممكن فإن علّة الممكن بالذّات إمّا أن تكون a وهي الواجب بالذات، أو b وهي الممكن بالذّات، والتي تنتهي في سلسلة العلل والمعلولات إلى الواجب بالذات، أو c وهي الممكن بالذَّات الذي في سلسلة العلل والمعاليل التي تكون على نحوّ دائرٍ أو مستلزمٍ للتسلسل.

5 ـ لكن الدور والتسلسل ممتنعان، ومع فرض إمكانهما فمن المحال، بموجِب تقدّم العلة على المعلول، وجود سلسلة من

العلل والمعلولات دائرة أو متسلسلة إلا أن تكون إحدى حلقات هذه السلسلة واجبة بالذّات.

6 ـ وكيف كان فعلة الممكن بالذّات إمّا الواجب بالذّات وإمّا أن تنتهي إلى الواجب بالذّات.

7 ـ ويضم هذه النتيجة إلى القضية الثالثة يمكننا أن نقرر أنه إذا وجد الممكن بالذّات، فإنّ من الضروريّ أن يكون له علّة، وهي إمّا الواجب بالذّات أو تنتهي إلى الواجب بالذّات. إذاً يُمكننا القول:

النتيجة: إذاً إذا كان الممكن بالذّات موجوداً، فمن الضروريّ أن يكون الواجب بالذّات موجوداً كذلك.

ولا بدَّ من التذكير بوجود براهينَ أُخرى مضافاً إلى برهان (الإمكان والوجوب) وبرهان الحدوث وبرهان الحركة، وهي براهين تدخل ضمن براهين معرفة العالم، ومنها البرهان المبتني على معرفة النفس الإنسانيّة وخصائصها، والذي يُثني عليه **صدر المتألّهين** بقوله:

«وللطبيعيّين مسلك آخر يبتني على معرفة النفس وهو شريف جداً، لكنّه دون مسلك الصدّيقين»[1]. وسوف نُحجم عن ذكر هذا البرهان حذراً من إطالة البحث، ويُمكن لمن يريد التوسع الرجوع إلى إلهيّات الأسفار[2]، وإلى كتاب الشواهد الربوبيّة[3].

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 44.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 41 إلى 48، الفصل الرابع.

(3) انظر: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 60 إلى 63، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 44 إلى 46.

4 ـ 11 ـ البراهين التي تعتمد على الوجود أو برهان الصدّيقين

لمّا كان البرهان المعتمد على عنوان المخلوق مثبتاً لوجود الله بتوسّط إثبات وجود المخلوق، فإنَّ نقصاً يعاني منه هذا البرهان يرجع إلى أنَّ إنكار وجود المخلوق مستلزم لعدم إمكان إثبات وجود الله. وقد قام الفلاسفة بجبر هذا النقص من خلال التمسّك ببرهان الصدّيقين أو البرهان الذي يعتمد على عنوان الموجود، والذي يُثبت وجود الله حتّى مع فرض إنكار المخلوقات.

سؤال

لا بدّ لنا أولاً من التعرّض لسؤالٍ ثمَّ الجواب عنه، وحاصل السؤال أنّه لمّا كان برهان الصديقين من البراهين التي تعتمد على الواقع، وتُثبت وجود الله استناداً إلى وجود شيءٍ عينيّ في الخارج، فإنَّ السؤال هو أنَّ كلَّ شيءٍ عينيّ موجودٍ في الخارج لا يخلو عقلاً إمَّا أن يكون ممكناً بالذّات أو واجباً؛ أي إمَّا أن يكون هو الله، أو أن يكون مخلوقاً لا غير. ويترتَّب على ذلك، أنَّ البراهين المذكورة إمّا أن تكون مُثبتةً لوجود الله استناداً إلى وجود الله، أو أن تكون مُثبتةً لوجود الله استناداً إلى وجود المخلوق. والأوّل مصادرة على المطلوب، وهو باطل، والثاني يرجع إلى نفس البراهين التي تعتمد على عنوان المخلوق. وليس نوعاً آخر من البراهين ليكون جديداً. وبناءً عليه نسأل، كيف يُمكن لبرهان الصدّيقين أن يكون برهاناً، لا يؤدّي من جهة إلى الوقوع في المصادرة على المطلوب ولا يعتمد من جهة أخرى على عنوان المخلوق، مع كون المفترض أنَّ إنكار المخلوق غير موجِبٍ لخللٍ في نتيجة البرهان؟

الجواب

إنّ ما يمكن الحدس به في مقام الجواب هو أن برهان الصديقين لا يطمع إثبات وجود الله من خلال وجوده حتّى نقع في المصادرة على المطلوب، ولا من خلال إثبات وجود المخلوق حتَّى يرجع إلى البرهان القائم على عنوان المخلوق؛ بل هو يقرر وجود الله اعتماداً على مطلق الموجود؛ بنحو نستبدل فيه إثبات الاستلزام بين صرف وجود الموجود ووجود الله، بالاستلزام بين وجود المخلوق ووجود الله، إذ لا شكَّ في أنَّ العالم ليس عدماً محضاً، بل ثمّة موجودٍ بالضرورة، فإذاً الله موجود. ولكن لا دور في هذا الاستدلال لنحو هذا الموجود من جهة كونه واجباً أو ممكناً، ثابتاً أو متغيّراً، ونحو ذلك. فما يقصد إثباته إنما هو علاقة الاستلزام بين مطلق وجود الموجود ووجود الله، واصطلاحاً بين طبيعة الوجود أو حقيقة الوجود ووجود الله:

«وهذا النحو من البيان.. ممّا يشبه طريقة الصدّيقين الذين يستدلّون على وجود مبدأ الكلّ بمجرّد النظر إلى طبيعة الوجود من غير ملاحظةِ أمرٍ معقول أو محسوس غير حقيقة الوجود»[1].

وانطلاقاً من هذا قالوا: إنَّ برهان الصدِّيقين هو البرهان المُثبت لوجود الله بالتأمّل في محض الوجود أو نفس الوجود أو الوجود بما هو وجود أو طبيعة الوجود، لا بالتأمّل في الوجود بلحاظ خصوصيّةٍ من خصوصيّاته، ككونه ممكناً أو متغيّراً، أو غير ذلك. وطبقاً لقول الفارابيّ:

---

(1) **المبدأ والمعاد**. ج 1، ص 282 وانظر أيضاً: **المظاهر الإلهيّة**، ص 22؛ **المشاعر**، ص 28؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 314؛ **أسرار الآيات**، ص 26.

«لك أنْ تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة ولك أنْ تُعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنّه لا بدّ من وجود بالذّات»[1].

إنّ هذا البيان المتقدِّم يُوضحُ لنا القضية الفصل وقضيّة الاستلزام في برهان الصدّيقين، وقد أشرنا إليها سابقاً؛ وشكل القسم الأوّل من برهان الصديقين، هو على النحو التالي:

1 ـ قضيَّة الاستلزام: إذا كان هناك موجود، فـ ـ x (الله) موجود.

2 ـ القضيّة الفصل: ومن البديهي أن ثمّة موجوداً.

النتيجة: إذاً x (الله) موجود.

وx في هذا البرهان هي المتغيّر الذي يُمكن التعبير عنه أو استبداله بالواجب بالذّات، الكامل المطلق، الموجود المستقلّ، الموجود غير المعلول وأمثال ذلك. والقضيّة الفصل في برهان الصدّيقين هي قضية بديهيّة، بل بديهيّة أوليّة. وبناءً عليه فإنَّ ما هو المهمُّ هنا هو إثبات قضيَّة الاستلزام، وهو ما سوف نخصِّص له القسم الثاني من البرهان.

إنَّ أفضلَ وسيلةٍ لإثبات قضيّة الاستلزام هي الوسيلة البسيطة التي اخترعها **ابن سينا**. فهو خلال ضمّه قضية الاستلزام الموجود في برهان (الإمكان والوجوب) إلى القضيَّة المبنيَّة على التقسيم العقليّ للموجود إلى واجبٍ بالذَّات وممكنٍ بالذَّات يصل إلى المطلوب. ولا بدَّ لنا لتوضيح شكل البرهان الذي ذكره من ملاحظة أنَّ بإمكاننا تقسيم الموجود ضمن تقسيم عقلي شامل إلى إلهٍ وغير إله (أي مخلوق). والقضيّة التي نصل إليّها من خلال ذلك مردَّدةُ المحمول من

---

(1) أبو نصر الفارابي، **فصوص الحكم**، قم، بيدار، 1405 هـ ق، ص 62.

نوع المنفصلة الحقيقيّة، ونُطلق عليها تسمية (قضيّة التقسيم)؛ مثل: إنَّ كلَّ موجودٍ إمَّا واجب بالذّات أو غير واجبٍ (وهو نفس الممكن بالذّات) أو مثل: كلُّ موجودٍ إمّا أن يكون موجوداً كاملاً (أي مطلقاً لا نقص فيه) أو ناقصاً؛ أو مثل: إنَّ كلَّ موجودٍ إمّا مستقلٌ (غير رابط) أو رابط؛ أو مثل: كلُّ موجودٍ إمَّا غير معلولٍ أو معلول. إذاً، يمكن القول بعبارة موجَزةٍ: الموجود ينقسم بتقسيم عقلي شاملٍ إلى x (الله) أو غير x. وبملاحظة هذا التقسيم، يكون شَكل البرهان الذي ساقه **ابن سينا** لإثبات قضيّة الاستلزام على الشكل التالي:

1 ـ قضيّة التقسيم: كلُّ موجودٍ إمَّا أن يكون x (الله) أو غير x (المخلوق).

2 ـ ولكن وجود غير x (غير الله) مستلزمٌ لوجود x (الله).

3 ـ فكلُّ موجودٍ إذاً إمّا أن يكون نفس x (الله) أو مستلزم لوجود x.

وهذا يعني أنه إذا كان هناك موجود، ف ـ x (الله) موجود.

ففي هذا الشكل من البرهان نجد أنّ قضيّة التقسيم بديهيّة؛ لأنَّها بحكم التقسيم إلى السلب والإيجاب وهما متناقضان. إذاً العُمدة في إثبات القضيّة الثانية التي تدل على أنّ وجود غير الله مستلزمٌ لوجود الله، ليست سوى نفس نوع الاستلزام المتقدّم في براهين معرفة العالم، مع اختلافٍ بينهما يرجع إلى أنَّ برهان الصدّيقين يصبّ اهتمامه في الغالب على تقسيم الموجود إلى (الواجب بالذَّات والممكن بالذَّات)، (الكامل والناقص)، (المستقلّ والرابط) و(المعلول وغير المعلول)، وتبعاً لذلك فإنّه يستخدم الاستلزام بين الممكن بالذَّات والواجب بالذَّات، الاستلزام بين الناقص والكامل، الاستلزام بين الرابط والمستقلّ والاستلزام بين المعلول وغير

المعلول. ولقد تقدّم في براهين معرفة العالم، أنَّ إثبات هذا الاستلزام يتمُّ في القسم الثالث من البرهان، وهو أمرٌ متيسّر بطرقٍ متعدّدة، وغير مشروطٍ بشرطٍ خاص، ولذا يكون موجباً لتنوّع البرهان، ولا يُمكن تحديده بشكل معيّن. وبناءً عليه يُمكننا الحدس بأنَّ تعدَّد برهان الصدّيقين طبقاً للتقسيم الذي ذكره **ابن سينا** يرجع إلى أمرين:

1 ـ الأوصاف التي هي بديل ل ـ x وغير x، كالواجب بالذّات والممكن بالذّات، الكامل والناقص، المستقلّ والرابط، المعلول وغير المعلول.

2 ـ الطريقة والأسلوب المعتمد لإثبات الاستلزام بين المخلوق والله.

سؤال وجواب

إنّ هذا البيان المتقدّم يضعنا أمام سؤالٍ آخر، إذ ذكرنا، من جهة أنّ خصوصيّة برهان الصدّيقين هي أنَّه يُثبت وجود الله دون توسيط وجود المخلوق. ومن جهةٍ أُخرى، فإنَّ النوع السينويّ منه (الذي ذكره **ابن سينا**)، وهو النوع المقبول والمعروف والمذكور في القسم الثاني من البرهان، يعتمد على أنّ وجود المخلوق مستلزم لوجود الله. أفلا يقع إذاً التنافي بين الأمرين؟ وبعبارةٍ أُخرى، ألا توجب خصوصيّة برهان الصدّيقين، والتي ترجع إلى إثبات وجود الله دون توسّط المخلوق، أن لا نأتي في هذا البرهان على ذكر المخلوق بأي نحوٍ من الأنحاء؟ إنَّ الجواب الصحيح هو بالنفي؛ ففي برهان الصدّيقين يُمكن أيضاً الاستناد إلى خصوصيَّات المخلوق، شرط أن يكون ذلك بنحوٍ لا يؤدّي فرض إنكار المخلوق إلى عدم إثبات الله:

«اعلم أنّ الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء... بأنّه طريقة الصدّيقين...وهم طائفة طريقتهم الاستدلال على ذات الباري تعالى [بحيث] لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس، لم يكن اعتقادهم في حقّ الله... غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه»[1].

ولكن متّى يؤدّي إنكار المخلوق إلى عدم إثبات وجود الله؟ إنّ الجوابَ واضحٌ بملاحظة ما تقدّم، إنّ ذلك يتمّ فقط مع فرض كون الهليَّة البسيطة التي تدلّ على (أنّ مخلوقاً بهذه الخصوصيّات موجود) واقعةٌ في قسم من البرهان كمقدّمة من مقدّماته. وبناءً عليه فإنّ ما يتنافى مع برهان الصدّيقين هو الاعتماد على الهليَّة البسيطة المذكورة، لا الاستناد إلى وجود الاستلزام بين المخلوق والله، ونحن نرى أنَّه في الشكل المبحوث عنه لم يتمّ الاستناد إلى هذه الهليَّة البسيطة، فهذا هو شكل برهان الصدّيقين. نعم من الممكن وجود أساليبَ أُخرى غير ما ذكره **ابن سينا** وأبدعه لا يتمّ الاعتماد فيها إطلاقاً على عنوان المخلوق في إثبات وجود الله. وسوف تكون هذه الأساليب الأُخرى أرجح لأنّها تشتمل على خصوصيّة برهان الصدّيقين.

لا شكّ في أنّه إذا كان الاعتماد على الاستلزام بين المخلوق والله لإثبات وجود الله في برهان الصدّيقين جائزاً، فإنّ الاعتماد على امتناع الدور والتسلسل في إثبات الاستلزام المذكور جائزٌ أيضا؛ وبعبارةٍ أُخرى، يجوز إثبات الاستلزام المذكور بأيّ طريقٍ كان، سواء كان ذلك من خلال الاعتماد على امتناع الدور والتسلسل أم من دون ذلك؛ لأنّ نتيجة ذلك على أيّ حالٍ هي إثبات الاستلزام أو القضيّة الشرطيّة، أو الحمليّة التي هي في حكم الشرطيّة، لا الحمليَّة التي هي من نوع الهليَّة البسيطة والتي يكون مضمونها وجود

(1) **شرح الهداية الأثيريّة**، ص 283.

المخلوق. ولذا لا ينبغي أن نقعَ في توهمّ أنّ من خصوصيّات برهان الصدّيقين أنّه لا يعتمد على امتناع الدور أو التسلسل. وانطلاقاً من هذا نلاحظ أنَّ البرهان الذي ذكره **صدر المتألّهين** في العرشيّة[1] والمشاعر[2] لإثبات وجود الله هو من نوع برهان الصدّيقين، على الرغم من تمسّكه فيه بامتناع الدور والتسلسل. نعم الأرجح هو الاعتماد على طريقةٍ في البرهان لا تستند إلى امتناع الدور أو التسلسل لإثبات الاستلزام، مع فرض عدم إيجاب ذلك لضعفٍ في البرهان.

تاريخ برهان الصدّيقين

إن الملاحظ وجود شبهٍ بين برهان الصدّيقين والبرهان الوجوديّ، نظراً لكون برهان الصدّيقين يثبت وجود الله دون توسّط وجود المخلوق، لكن على الرغم من ذلك وقع التشكيك في الفلسفة الإسلاميّة في صحّة البرهان الوجوديّ، لأنّه يعتمد على المفهوم ولا يعتمد على الواقع، ولذا لا نرى إقبالاً من الفلاسفة على هذا البرهان. وذلك خلافاً لبرهان الصدّيقين الذي نال رضى عاماً واهتماماً من قبل الفلاسفة. والذي يبدو من خلال تتبّع المتوافر من آراء الفلاسفة أنَّ **الفارابيّ** هو أوّل فيلسوفٍ قام باقتراح هذا البرهان[3]، وأنّ **ابن سينا** هو أوّل فيلسوفٍ كُتب له النجاح بتقديم نموذجٍ لهذا البرهان من خلال إجراء تعديلٍ بسيطٍ جداً وجزئيّ على برهانَ (الإمكان والوجوب)[4]. ثمَّ إنّ من تبِعَه من الفلاسفة نقلوا

---

(1) انظر: **العرشيّة**، ص 219 و220.

(2) انظر: **المشاعر**، ص 45 و46.

(3) انظر: **فصوص الحكم**، ص 62.

(4) انظر: **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، ص 18 إلى 28.

برهانه هذا ورأوا فيه أفضل البراهين لإثبات الذّات، كما أنّهم استفادوا من طريقته في التقسيم لأجل إقامة براهينَ أُخرى من نوع برهان الصدّيقين. فهذا **الخواجة** في كتبه الكلاميّة المشهورة، تجريد العقائد، أو تجريد الكلام يذكر هذا البرهان ببيانٍ مختصر فيقول:

«الموجود إن كان واجباً [فهو المطلوب] وإلا استلزمه، لاستحالة الدور والتسلسل»[1].

ويرى **صدر المتألّهين** أنّ برهان **ابن سينا** صحيح ومعتبر[2]، وقد ارتضى طريقته في صياغة برهان الصدّيقين، كما اعتمد على نفس هذه الطريقة في بعض براهين الصدّيقين التي أقامها، وعلى الرغم من ذلك لم يجعله ضمن برهان الصدّيقين، وذلك لأنّه كان يرى أنّ هذا البرهان ناظرٌ إلى مفهوم الوجود لا إلى حقيقة الوجود:

«هذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصدّيقين وليس بذلك كما زعم، لأنّ هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود وها هنا يكون النظر في مفهوم الوجود»[3].

وقد سعى **المحقّق الخفريّ** بعد **ابن سينا** لإقامة برهانٍ من نوع برهان الصدّيقين:

«ليس للموجود المطلق ـ من حيث هو موجود ـ مبدأ وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود الواجب بالذّات... وهذا حقيق بأن يكون طريق الصدّيقين»[4].

---

(1) **شوارق الإلهام**، ص 495.

(2) اعتمد صدر المتألّهين على هذا البرهان مراراً، أنظر: **الأسفار**، ج 6، ص 26 و27؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 90 و119؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 292؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 4، ص 72.

(3) **الأسفار**، ج 6، ص 26 و27.

(4) **تعليقه بر إلهيّات شرح تجريد**، ص 94.

وقد صاغ هذا البرهان بتعبيرين آخرين، لكن **صدر المتألّهين** ينتقده بشدّة.

وأمّا **صدر المتألّهين** فقد أقام نموذجين لبرهان الصدّيقين. ففي غير كتابه الأسفار[1]، أقام نموذجاً يعتمد فيه على طريقة التقسيم لدى **ابن سينا**، وفي الأسفار[2] اعتمد طريقةً أخرى غير طريقة التقسيم وهي مبهمة شيئاً ما، ولذا تعدَّدت الشروحات لها. وقام الحاج **الملا هادي السبزواري** في حواشي الأسفار[3]، بإقامة برهانٍ آخر يعتمد فيه على حقيقة الوجود بمقدّمات أقل، وبطريقةٍ لا تعتمد على التقسيم. وكذلك قام علي مدرّس في تعليقاته على الأسفار ببيان برهان **صدر المتألهين** بنمطٍ جديد، وهو أقرب إلى أن يكون بياناً جديداً للبرهان منه إلى الشرح[4]، وختاماً قام **العلامة الطباطبائي** في حواشي الأسفار وفي كتابه (أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ) بصياغة البرهان بنحوٍ يصحُّ أن نُطلق عليه أنه برهان استغناء إثبات وجود الله عن البرهان. وبعبارةٍ أُخرى، هو برهان كامل بديع من نوع الصدّيقين. ونحن نتعرض بداية لبرهان **ابن سينا** ثمَّ لبرهان **صدر المتألهين** في الأسفار.

برهان ابن سينا

نجد في برهان **ابن سينا** تركيزاً أساسياً على عنواني (الواجب بالذّات) و(الممكن بالذّات). ومن خلال إدراج هذين الوصفين في

---

(1) انظر: **الشواهد الربوبية**، ص 35 و36، مضافاً إلى ص 46.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 16 إلى 18.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 16 و17، تعليقة السبزواري.

(4) انظر: **مجموعه مصنّفات آغا علي مدرس**، ج 1، ص 267.

الشكل المذكور ودمج القسم الأوّل بالقسم الثاني، سوف تتمّ لدينا صياغة البرهان كالتالي:

1 ـ إنّ كلّ موجود إمّا أن يكون واجباً بالذّات أو ممكناً بالذّات.

2 ـ لكن وجود الممكن بالذّات مستلزمٌ لوجود الواجب بالذّات.

3 ـ إذاً فكلُّ موجود إمّا أن يكون واجباً بالذّات أو مستلزماً لوجود الواجب بالذّات. وبناءً عليه يُمكننا القول:

4 ـ وبناء عليه فإذا كان هناك موجود، فالواجب بالذّات موجود، ولكن من البديهيّ أنّ:

5 ـ ومن البديهي أن هناك وجوداً.

النتيجة: فالواجب بالذّات إذاً موجود.

والقسم الثالث من البرهان، والذي أثبتنا من خلاله الاستلزام بين الممكن والواجب بالذّات، هو نفس برهان (الإمكان والوجوب) بالدقّة، وقد أوضحناه سابقاً، فلا حاجةَ لتكراره:

«إنّ الموجودات حاصلة. فإن كان شيءٌ منها واجباً، فقد وقع الإعتراف بالواجب وإلا فوقع الانتهاء إليه، لبطلان ذهاب السلسلة إلى غير نهايةٍ، كما مرّ بيانه، والدور مستلزمٌ للتسلسل، فهو محالٌ أيضاً»[1].

إشكال صدر المتألّهين

ولقد تقدّم أنّ **صدر المتألهين** يرى أنّ هذا البرهان يُثبت وجود الله من خلال النظر إلى مفهوم الموجود، وليس من خلال النظر إلى

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 26.

حقيقة الوجود. ولأجل توضيح إشكاله لا بدَّ لنا من تحليل القضيّة الفصل في هذا البرهان وهي قضيّة (للموجود وجود). من الواضح أنَّ المراد من كلمة وجود نفس معنى موجود، إذاً معنى قولنا (للموجود وجود) هو نفس معنى (الموجود موجود). إذاً ما هو معنى قولنا (للموجود موجود) أو قولنا (الموجود موجود)؟ فهل هذا يعني أن (الموجود موجود) بالحمل الأوّلي، أو بمعنى أنّ مفهوم الموجود صادقٌ على مصداق مفهوم موجود، أو أنّه بمعنى الهوهويّة في نفس المصداق الذي هو وجودٌ خارجي؛ أي أنّ الوجود الخارجيّ هو نفس الوجود الخارجيّ؟ من الواضح أنَّ **ابن سينا** لم يردّ أياً من هذه المحتملات الثلاث؛ لأنّها جميعاً لا فائدة منها. وبناءً عليه فالمعنى الوحيد المقبول لقضية (للموجود وجود) أو (الموجود موجود) هو أن تكون الإشارة في الموضوع إلى مفهوم الموجود، وفي المحمول إلى المعنى الأوّل من المعنيين المتقدّمين في أصالة الوجود، لا إلى المعنى الثاني، لأنّ الموجود بالمعنى الأوّل هو بمعنى (له مصداق) أو (يصدق على الوجود)، ويكون مصداق الحمل هو المفاهيم لا الواقعيَّات، وأمَّا (موجود) بالمعنى الثاني فهو بمعنى نفس الوجود أو نفس الشيء الذي يملأ الخارج، فيكون مصداق حمله هو الأشياء الخارجيّة والواقعيّات لا المفاهيم. وبهذا يظهر لنا أنَّ المعنى الوحيد المعقول لكلام **ابن سينا** من قضيّة (للموجود وجود) أو (الموجود موجود) هو أنّ ثمّة مصداقاً لمفهوم الموجود.

ومن خلال هذه المقدّمة يتَّضح مضمون استدلال **ابن سينا**، إذ هو أراد أنّ من غير الممكن أن يكون لمفهوم الموجود مصداقٌ، إلا أن يكون أحد مصاديقه هو الواجب بالذّات، ولكن من الواضح أنّ لهذا المفهوم مصداقاً، إذاً بالضرورة أحد مصاديقه هو الواجب بالذّات؛ ولو أنّنا استبدلنا عبارة (موجود) أو (متحقّق)، بعبارة (له

مصداق) لأمكننا بيان دليل **ابن سينا** ـ وكما فعل **صدر المتألّهين** ـ بهذا النحو: إنّ من غير الممكن تحقّق مفهوم الموجود ووجوده إلا بسبب الواجب بالذّات، ولكن هذا المفهوم موجود، إذاً الواجب بالذّات موجود:

«ها هنا يكون النظر في مفهوم الموجود، وحاصله، أنَّ النظر في مفهوم الموجود والموجوديّة يُعطي أنّه لا يمكن تحقّقه إلا بالواجب»[1].

إذاً هذا البرهان، يُثبت وجود الله من خلال البحث في نحو تحقّق مفهوم الموجود، المشروط بتحقّق الواجب بالذّات. وليس من خلال البحث عن نحوِ تحقّق مصداق هذا المفهوم، مع أنّ **صدر المتألّهين** يؤكّد على أنَّ برهان الصدّيقين يقوم على أساس النظر في نفس وجود المصداق، أي في طبيعة الوجود وحقيقته.

النظر في الإشكال

إنّ الذي نراه هو عدم ورود هذا الإشكال على **ابن سينا**، إذ، على فرض أنَّ المعنى الوحيد المتصورّ لقضيّة (للموجود وجود) هو أنّ مفهومَ الموجود له مصداق، فإنّ هذا لا يعني أنَّ **ابن سينا**، عندما أورد هذه القضيّة في البرهان كمقدّمة من مقدّماته، إراد ـ في القضايا الأخرى من البرهان عندما يتحدّث عن الموجود ـ أنّ لمفهوم الموجود مصداقاً. بل يمكن أن يكون مراده في سائر القضايا، ومن دون أي إشكالٍ، نفس مصداق هذا المفهوم، أي الوجود الخارجيّ؛ لأنَّ مثل هذا المصداق صار معترفاً به من خلال الإقرار بصدق القضيّة المذكورة. نعم لمّا كان **ابن سينا** يرى أنَّ الكليّ الطبيعيّ

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 26 و27.

موجود في الخارج حقيقة، فإنَّ المصداق المذكور أي الوجود الخارجيّ هو نفس الماهيّة في الممكنات، ولذا يكون اعتماده على الإمكان الماهويّ اعتماداً على صفات نفس المصداق والواقعيّة. وبناءً عليه، يكون برهان **ابن سينا** مبنيّاً على الواقع ومن نوع الصدّيقين هذا أولاً. ثانياً، إنّنا لو التزمنا ببيان **صدر المتألهين** لرأي **ابن سينا** فلن نتمكّن من أن نجعله دليلاً على عدم كونه من برهان الصدّيقين؛ لأن هذا البرهان مبتنٍ على الواقع وهو يُثبت وجود الله حتَّى مع إنكار المخلوق، إذاً هو واجد لملاك برهان الصدّيقين.

مقايسة

وسوف نسعى الآن لتوضيح ما تقدّم من خلال مقايسة برهان **ابن سينا** مع البرهان الوجوديّ. فلو دقَّقنا النظر فإنَّنا سوف نجد أنَّ برهان **ابن سينا** شبيهٌ بالبرهان الوجوديّ من جهةٍ ويختلف عنه من جهةٍ أُخرى، وذلك لأنّهما معاً يُثبتان وجود الواجب بالذّات استناداً إلى ثبوت مصداق مفهوم الموجود في الذهن، مع اختلافٍ يرجع إلى أنّ البرهان الوجوديّ يعتمد على نفس مفهوم الواجب بالذّات، وفي برهان **ابن سينا** يتمُّ الاعتماد على مفهوم موجود، مضافاً إلى أنَّ ما يتمُّ السعي إليه في البرهان الوجوديّ هو إثبات أنَّ لهذا المفهوم مصداقاً دون الاستعانة بأيّ أمرٍ آخر، بل اعتماداً على صرف المفهوم، ولكن ثبوت مصداقٍ لمفهوم الموجود في برهان **ابن سينا** بديهي، ولا نقاش فيه، وإنَّما يكون مصداق الواجب بالذّات غير بديهي ومحلاً للبحث، وبناء عليه يكون السعي في هذا البرهان لإثبات هذا المصداق أي (الواجب بالذّات)؛ ولكن من الواضح أنَّ برهان **ابن سينا** يعتمد أيضاً على ثبوت مصداقٍ لهذا المفهوم، ولا يعتمد على صرف هذا المفهوم، ولذا فإنَّ هذا البيان لهذا البرهان

على الرغم من كونه يعتمد بنحوٍ ما على المفهوم، ولكن هذا لا ينفي عنه صفة الاعتماد على الواقع، وذلك خلافاً للبرهان الوجودي الذي يشكل المفهوم عماده.

والنتيجة أنّه لا شكَّ في اختلاف نظرة **ابن سينا** مع نظرة **صدر المتألّهين** للموجود أو ـ طبقاً للاصطلاح ـ لطبيعة الوجود. وهذا الاختلاف سوف يتَّضح سريعاً بعد بيان برهان **صدر المتألّهين** بأسلوب التقسيم، ومقايسته مع برهان **ابن سينا**. وعلى الرغم من ذلك فإنّ هذا الاختلاف بينهما لا يبرِّر دعوى أنّ برهان **ابن سينا** فاقدٌ لملاك برهان الصدّيقين.

برهان صدر المتألّهين

ذكرنا سابقاً أنّ برهان **صدر المتألّهين** في الأسفار فيه شيءٌ من الإبهام، ولذا سوف نقوم هنا ببيان برهانه عبر نحوين: فنسعى بداية إلى بيان دليله من خلال طريقة التقسيم، وذلك كما بيّنه في سائر مؤلَّفاته ـ ولا ينطبق مثل هذا التقرير على بيانه في الأسفار ـ ثمَّ نتعرّض لنحوٍ آخر من البيان لا يعتمد على طريقة التقسيم.

بيان الدليل بطريقة التقسيم

لمّا كان **صدر المتألّهين** من القائلين بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، فمن الواضح أنّه سوف يرى أنّ مصداقَ مفهوم الوجود، أي الواقع الخارجي هو نفس حقيقة الوجود، وليس هو الأمر الماهويّ. من هنا، فإنّه يقوم ببيان برهانه على أساس النظر في حقيقة الوجود. وبملاحظة هذا الأمر فإنّ برهانه بكلا قسميه يعتمد على خطوات ثلاث هي:

الخطوة الأولى: تقوم على تقسيم حقيقة الوجود، والنتيجة

المترتبة على ذلك ليست سوى قضيّة التقسيم؛ بناءً على التشكيك في الوجود:

1 ـ حقيقة الوجود هي حقيقة واحدة وبسيطة[1]، إذاً:

2 ـ إذاً التمايز والتعدّد في حقيقة الوجود يتحقّق عن طريق الكمال والنقص؛ أي أنّ هذه الحقيقة قد تكون ذات مراتبٍ متعدّدة من خلال اختلافها بالكمال والنقص[2].

3 ـ لكن أكمل المراتب القابلة للفرض في حقيقة الوجود، أي الكامل المطلق، هو تلك المرتبة التي لا يمكن فرض شيءٍ أكمل منها[3]، ولذا فإنَّ فرض أية مرتبةٍ أُخرى غيرها يقتضي أن يكون فيها درجةٌ من النقص.

4 ـ فكلَّ مرتبةٍ إذاً من الوجود تفرض فهي إمّا كاملة أو ناقصة[4].

الخطوة الثانية: وهذه الخطوة نخصّصها لإثبات الاستلزام بين الناقص والكامل. إذ بملاحظة ما تقدّم في الخطوة الأولى من أن كلَّ مرتبةٍ من حقيقة الوجود إمّا أن تكون كمالاً مطلقاً أو فيها نقص.

5 ـ وبملاحظة تحقّق مرتبةٍ ناقصةٍ من حقيقة الوجود مستلزمٌ لتحقّق مرتبة الكمال المطلق.

6 ـ فإنّ حقيقة الوجود إمّا أن تكون هي الكامل المطلق أو أن

---

(1) «إنّ الوجود كما مرّ حقيقة عينيّة واحدة بسيطة»، (**الأسفار**، ج 6، ص 14).

(2) «لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدّة والضعف» (المصدر نفسه، ص 14 و15).

(3) «وغاية كمالها ما لا أتمّ منه، وهو الذي لا يكون متعلّقاً بغيره، ولا يتصوّر ما هو أتمّ منه، إذ كل ناقص متعلّق بغيره متفقر إلى تمامه»، (المصدر نفسه).

(4) «فإذن الوجود إمّا مستغنٍ عن غيره [أي إما كامل] وإما مفتقر لذاته إلى غيره [أي ناقص] والأول واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا يشوبه عدم ولا نقص والثاني ما هو سواه»، (المصدر نفسه).

تكون مستلزمةً للكمال المطلق. وبعبارةٍ أُخرى، حقيقة الوجود إمّا هي في مرتبة الكامل المطلق أو تشتمل على مثل هذه المرتبة.

7 - وبناء عليه، وحيث لم يثبت إلى الآن أنّ حقيقة الوجود موجودة، لا بدّ لنا من القول: أنّ حقيقة الوجود لو كانت موجودة، فالكامل المطلق موجود.

الخطوة الثالثة: لا بدّ في هذه الخطوة من إثبات القضيّة الفصل في هذا البرهان على أساس أصالة الوجود فتقول:

8 - إنّ ههنا واقعيّة موجودة. وذلك بناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

9 - إن الواقعيّة الخارجيّة هي نفس حقيقة الوجود، وليست أمراً ماهوياً.

10- إذاً حقيقة الوجود موجودة. وقد ذكرنا في الخطوة الثانية أنَّ حقيقة الوجود إذا كانت موجودة فإنّ الكامل المطلق موجود.

النتيجة: فالكامل المطلق إذاً موجود.

ولو قمنا بمقايسة البرهان المذكور أعلاه مع برهان **ابن سينا**، فسوف نجد أنَّ الخطوة الأولى هي بديلٌ عن قضيّة التقسيم المذكورة في برهان **ابن سينا**، والخطوة الثالثة في هذا البرهان هي بديلٌ عن القضيّة الفصل في برهانه؛ وبعبارةٍ أُخرى، فإنَّ ما سار عليه هذا البرهان هو الوصول إلى التقسيم العقلي للموجود عبر أربع قضايا (الخطوة الأولى)، خلافاً لبرهان **ابن سينا** حيث تمّ الوصول إلى ذلك من خلال قضيّة واحدةٍ. وكذلك الحال في طريقة بيان القضيّة الفصل، فبدل بيانها على أساس أنّها قضيّة واحدة بديهيّة، يتمُّ بيانها هنا من خلال ثلاث قضايا، ويتمُّ الاعتماد فيها على أصالة الوجود

واعتباريّة الماهيّة (الخطوة الثالثة)؟ وذلك لأنَّ الاختلاف في طريقة النظر إلى مصداق مفهوم الموجود يقتضي مثل هذا التفصيل. وهذا الاختلاف هو الاختلاف الذي أشار إليه **صدر المتألّهين** عرض لنا إشكاله على برهان **ابن سينا**.

إنّ القسم الثالث من البرهان، والمخصَّص لإثبات الاستلزام بين الناقص والكامل، شبيهٌ بالقسم الثاني في برهان (الإمكان والوجوب)، وإن أمكن إثبات الاستلزام المذكور عن طريق امتناع الدور والتسلسل، وكذا عن طريق تقدّم الكامل على الناقص، لأنّ تحقَّق النقص في مرتبة الوجود ناشئ من المعلوليّة، بنحو يكون كلُّ ناقصٍ معلولاً للمرتبة الأكمل منه. ويترتَّب على ذلك أنّ هذا النحو من التقدّم والتأخّر الموجود بين العلّة والمعلول موجود بين الكامل والناقص أيضاً؛ أي يُمكننا أن نقول: (إذا لم يكن الكامل موجوداً فإنّ من غير الممكن أن يكون الناقص موجوداً). إذاً ما اتَّبعنَاه سابقاً من استبدال التقدم والتأخّر العليّ ـ المعلوليّ بامتناع الدور والتسلسل، يشمل التقدّم والتأخّر بين الكامل والناقص أيضاً، وكذا التقدّم والتأخّر بين الاستقلال والربط (المربوط إليه والرابط). وبهذا يظهر أنّ القسم الثالث من البرهان يشمل القضايا التالية:

11ـ إن حقيقة الوجود بما هي هي لا تقتضي النقص، بل أيُّ نوعٍ من النقص يُمكن فرضه في أيّة مرتبةٍ من المراتب التشكيكيّة من حقيقة الوجود لا بدَّ وأن يرجع إلى كون تلك المرتبة معلولاً[1].

12ـ ومن غير الممكن أن يكون كلٌّ من العلَّة والمعلول في درجةٍ

(1) «إنّ حقيقة الوجود لا نقص لها، وإنّما النقص لأجل المعلولية... فلو لم يكن الوجود ذا قاهر يوجده ويحصّله كما يقتضيه لا يتصوّر أن يكون له نحو من القصور»، (**الاسفار**؛ ج 6، ص 16).

واحدةٍ من جهةِ الكمال والنقص، وإلا لاستلزم ذلك الترجّح بلا مرجّح[1].

13 ـ وبناءً عليه فكل مرتبةٍ ناقصةٍ مفروضةٍ من حقيقة الوجود هي معلولة للمرتبة الأكمل ومتقوّمة بها ومتأخّرة عنها، بنحوٍ لا يمكن فرضها بدونها، كما لا يمكن وجودها[2].

14 ـ إذاً، إذا كانت حقيقة الوجود ذات مرتبةٍ ناقصةٍ، فلا بدّ وأن يكون لها مرتبةٌ أكمل أيضاً، تكون مقوّمة للمرتبة الناقصة ومتقدّمة عليها.

15 ـ ومع نقل الكلام إلى المرتبة الأكمل وعلى أساس التقسيم العقليّ لحقيقة الوجود إلى الكامل المطلق والناقص يُمكننا القول: أنَّ المرتبة الأكمل التي يمكن فرضها لحقيقة الوجود إمّا هي a أي الكامل المطلق؛ أو b وهي الناقص الذي يقع في السلسلة التشكيكيّة وينتهي إلى الكامل المطلق، أو c وهي الناقص الذي يقع في السلسلة التشكيكية بنحو الدور أو اللاتناهي، وهو عبارة عن نفس الدور والتسلسل.

16 ـ ولكنّنا نعلم أنَّ الدور والتسلسل ممتنعان، ومع فرض إمكان ذلك، فبموجَب تقدّم الكمال على النقص فإنّ من المحال وجود سلسلة تشكيكيّة من الدور أو اللا متناهي في الوجود، إلا أن تتقوّم بالكامل المطلق[3].

---

(1) «وذلك لأنّ المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلّته». (**الأسفار**، ج 6 ص 16).

(2) «كلُّ ناقص متعلّق بغيره، مفتقر إلى تمامه»، (المصدر نفسه، ص 15).

(3) «وقد تبيّن في ما سبق أنّ التمام قبل النقص والفعل قبل القوّة والوجود قبل العدم». (المصدر نفسه)؛ كلُّ ما يوجد له وراء وغاية [أي كل موجود له وراء وغاية] فيحتاج إلى ما يحدّده ويقهر عليه وينجبر نقصه بكماله وضعفه بقوّته وهذا=

17ـ إذاً كل مرتبة أكمل يُمكن فرضها لحقيقة الوجود فهي إمّا الكامل المطلق أو ما يكون مستلزماً للكامل المطلق. إذاً يُمكننا القول:

18ـ إذاً يمكننا القول أنه إذا كانت حقيقة الوجود ذات مراتب ناقصةٍ، فمن الضروريّ وجود مرتبةٍ كاملةٍ تكون هي بنفسها الكامل المطلق أو تستلزم الكامل المطلق.

النتيجة: فتحقّق مرتبةٍ ناقصةٍ من حقيقة الوجود إذاً مستلزمٌ لتحقّق مرتبةِ الكامل المطلق.

وكما نلاحظ فإنَّنا في القضيّة السادسة عشرة، اعتمدنا على امتناع الدور والتسلسل، كما اعتمدنا على تقدّم الكمال على النقص، مع أنَّ الاعتماد على أحدهما يكفي. وبناءً عليه يُمكننا أن نتجاهلَ مسألة امتناع الدور والتسلسل، كما فعل **صدر المتألّهين** في الأسفار، وفي الشواهد الربوبيّة، كما يُمكننا أن نتجاهل تقدّم الكمال على النقص، كما فعل ذلك **صدر المتألّهين** في العرشيّة والمشاعر، ويُمكننا الاعتماد عليهما معاً.

بيان البرهان بأسلوبٍ غير تقسيميّ

تقدّم أنّ بيان البرهان بأسلوبٍ تقسيميّ لا يتطابق كثيراً مع كلام **صدر المتألّهين** في الأسفار، ولكن يُمكننا بيان هذا البرهان بأسلوبٍ آخر. وذلك لأنّه تعرّض في بحث الإلهيّات بالمعنى الأخص من

= كلام حقٌ لكنّه غامض عن إدراك أكثر الناس، فلا يذعنون بأنّ التمام قبل النقص والفعل قبل القوّة والوجود قبل العدم» (**تعليقه بر حكمة الإشراق89**، ص 387).

الأسفار، في مواضعَ ثلاث[1] لهذا البرهان. ففي الموضع الأوّل

---

(1) المورد الأوّل يشمل الصفحات من 14 إلى 16. والفقرات التالية المذكورة في الهامش الأخيرة تتعلق بهذا الموضوع.

أمّا المورد الثاني فيشمل صفحتي 23 و24: «إنّ حقيقة الوجود، لكونها أمراً بسيطاً غير ذي ماهيّة ولا ذي مقوّم أو محدّد، هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتمّ الذي لا نهاية شدّة، إذ كلُّ مرتبةٍ أخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة، ليست صرف حقيقة الوجود، بل هي مع قصوره. وقصور كلّ شيءٍ هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس هو الوجود، بل عدمه، وهذا العدم إنّما يلزم الوجود لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها. فالقصورات والأعدام إنّما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني. فالأوّل على كماله الأتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو أتم منه، والقصور والافتقار ينشآن من الإضافة والجعل، ويتمّمان به أيضا، لأنّ هويّات الثواني متعلّقة بالأوّل، فينجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه. فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان».

وأمّا المورد الثالث فيشمل الصفحتين 60 و61: «إنّ القصور يستلزم المعلوليّة، إذ الحقيقة الوجوديّة لا يمكن أن يكون ذاتها بذاتها من غير علّة مستلزمة للقصور، إذ القصور معناه غير معنى الوجود، لأنّ القصور عدميّ، والشيء لا يستلزم عدمه، بخلاف الكمال، فإنّ كمال الشيء تأكيد فيه. فالخطّ الأطول من خطّ آخر صحّ أن يقال كماله بنفس طبيعة الخطيّة وأمّا الخطّ الأقصر فلا يصحّ أن يقال قِصَره بطبيعة الحال، بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة. فكلُّ خطٍ غير متناه صحّ أن يقال أنّه ليس فيه شيء غير طبيعة الخطيّة وأمّا الخط المتناهي، ففيه خط وشيء آخر لا يقتضيه الخطّية، أعني النهاية والحد. فإذا كل وجود متناهي الشدة لا بد أن يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص، عيّنت وحصّلت تلك العلّة مرتبة من الطبيعة الوجوديّة».

وقد أشار صدر المتألّهين في سائر كتبه مراراً إلى المطالب المذكورة في الموارد الثلاثة الأخيرة أو تعرّض لها. من ذلك: «الحد والنهاية والقصور وما يجري مجراها إنّما يلحق الوجود من خارج لا لذاته، إذ صرف الشيء لا يقتضي عدمه ولا ضدّه»، (**مفاتيح الغيب**، ص 321 و322)، «فالربّانيون ينظرون إلى حقيقة الوجود أولا ويحقّقونها ويعلمون أنّها أصل كلّ شيء وأنّها واجب الوجود بحسب الحقيقة وأمّا الإمكان والحاجة والمعلوليّة، فإنّما تلحق الوجود لا لأجل=

. . . .

= حقيقته بل لأجل نقايص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته»، (**المشاعر**، ص 68)، «إنّ الوجود، كما مرّ، حقيقة بسيطة... ليس الاختلاف بين آحادها وأعدادها إلا بالكمال والنقص والتقدّم والتأخّر والغنى والحاجة... وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا أتمّ منه وهي حقيقة الواجبية البسيطة المقتضية للكمال الأتمّ والجلال الأرفع وعدم التناهي في الشدّة، إذ كلُّ مرتبة دون تلك المرتبة في الشدّة ليست هي صرف الوجود، بل مع قصور ونقص وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود ولا من لوازمه، لأنّه عدم، والعدم سلب أصل الوجود، أو سلب كماله، والأوّل تعالى لا يجامعه وهو ظاهر. فالقصور لاحق لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها. فالقصورات والأعدام إنّما طرأت للثواني من حيث ثانويّتها وتأخّرها. فالأوّل على كماله الأتم الذي لا نهاية له. والعدم والافتقار إنّما ينشآن عن الإضافة والجعل ضرورة أن المجعول لا يساوي الجاعل والفيض ولا يساوي الفيّاض في مرتبة الوجود. فهويّات الثواني متعلّقة على تريبها بالأوّل. فتنجبر قصوراتها بتمامه وافتقارها بغناه، وكل ما هو أكثر تأخّراً عنه فهو أكثر قصوراً وعدماً»، (المصدر نفسه، ص 68 و69)؛ «إنّ الوجود الواجبي وجود غير محدود لا يتصوّر ما هو أعلى منه في مرتبة التمام ووجود النفس [وكذا وجود سائر الأشياء] ناقص وكلٌّ ناقص محدود معلول محتاج إلى تمام وإلى علّة محددة، لأنّ حقيقة الشيء لا يقتضي التحديد»، (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 294) «كل ما يوجد له وراء وغاية فيحتاج إلى ما يحدّده ويقهر عليه وينجبر نقصه بكماله وضعفه بقوّته وهذا كلام حق، لكنّه غامض عن إدراك أكثر الناس، فلا يذعنون بأنّ التمام قبل النقص والفعل قبل القوّة والوجود قبل العدم»، (المصدر نفسه، ص 387)؛ «كل وجود غير وجوده تعالى فهو يشوبه عدم ونقص، فيحتاج إلى موجود وله حدّ من مراتب الوجود، يحتاج إلى محدّد إذ لو كانت نفس طبيعة الوجود يقتضي ذلك الحد، لكان الجميع كذلك، وليس كذلك، هذا خلف. فإذا كلٌّ ما له حد وجودي فله علة محددة تحدده على ذلك الحد، وهذا بخلاف الوجود الإلهيّ، الذي لا ينتهي شدّته إلى حد ونهاية، بل هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا قاهر فوقه، ولا محدد له، إذ ليس فيه شيء إلا محض الحقيقة القدسية، وكل وجود سواه فهو مخلوق»، (**شرح أصول الكافي**، ص 227)؛ «إنّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة... [و] إن الامتياز بين=

ذكره بشكلٍ تفصيليّ ولكنه مبهم، وفي موضع آخرَ ذكره بشكل استطراديّ ومختصرٍ، ولكنه صريح لا إبهام فيه. وبناءً عليه سوف نستعين في بيانه بالمواضع الثلاثة، وبملاحظة هذا فإنّ البيان المذكور يشمل القضايا التالية:

1 ـ ثمّةَ واقعٌ موجود.

= الوجودات ليس إلا بالشدّة والضعف، والكمال والنقص... فنقول لكل موجود مرتبة وحد من الوجود بحسب الشدّة والضعف ما سوى المبدأ الأوّل تعالى، فإنّه غير متناه في الشدّة، لا حد له كما عرفت وإلا لكان مركباً من وجود وشيء يقتضي الحد، إذ الوجود بذاته وحقيقته لا يقتضي حدا، وإلا لم يوجد على غير ذلك الحد ولا يقتضي أيضاً لا حدا ولا نهاية بمثل ما ذكرناه من استيجاب أن لا يوجد غيره وليس كذلك، هذا خلف. فعلم من هذا الذي ذكرناه حكمان: أحدهما أنّ كل ما كان الوجود محدوداً فله حادٌ خارج غير نفسه قاهر على نفسه، وثانيهما، أنّ كل وجود غير متناه في الشدّة فعدم تناهيه ليس بسبب ومقتضي، سواء كان نفسه أو كان حقيقة الوجود من حيث هي او علّة خارجة. أما الاول، فظاهر، إذ الشيء لا يكون مقتضيا لنفسه. وأمّا الثاني، فلما مرّ من لزوم الاطراد على تقديره. وأما الثالث، فلأنّ من ضرورات كون الشيء معلولا أن يكون أنقص منه ولا يساويه، كيف ولو تساويا، لم يكن أحدهما أولى بالعليّة والآخر أولى بالمعلولية»، (المصدر نفسه، ص 335 و 336)؛ «قد علمت أنّ كون الوجود محدودا متناهيا من لوازم المعلولية، لانّه بما هو وجود لا يقتضي التناهي وإلا لم يوجد منه غير متناهي، فلا بدّ له لكونه محدودا من علّة ولا علّة له، وهو الباري جلّ ذكره، لا حدّ له وهو يحدّ ما عداه» (المصدر نفسه، ص 353)؛ «إنّ غير حقيقة الوجود إمّا ماهيّة من الماهيّات، ومعلوم أنّها من حيث ذاتها غير موجودة، أو وجود ناقص غير تام، فلا محالة يلزمه تركيب وتخصيص بمرتبة معيّنة وحد خاص من مطلق الوجود، فيفتقر بالضرورة إلى سبب به يتمّ وجوده، ومحدِّد يحدّده بحدّه الخاص ويُخرجه من القوّة إلى الفعل، ومن الإمكان إلى الوجوب. إذ كل ما ليست حقيقته حقيقة الوجود، فلا يقتضي ماهيّته الوجود، ولا هويّته حدا خاصا من الوجود، فيحتاج إلى قاهر عليه محدد له، مقيّد لمرتبته المعيّنة في الوجود» (**أسرار الآيات**، ص 26 و27).

2 ـ وبناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة فالواقع الخارجيّ هو نفس حقيقة الوجود، وليس أمراً ماهوياً.

3 ـ فحقيقة الوجود إذاً موجودة.

4 ـ وبناء على التشكيك في الوجود فإن حقيقة الوجود حقيقة واحدة، لا تمايز فيها ولا تعدد إلا بالكمال والنقص، الشدّة والضعف. بنحو يكون ما به الامتياز وما به الاشتراك في الوجودات المتعدِّدة المُمكنة المفروضة هو من الحقيقة الواحدة؛ لأنَّ نصيب الكامل من هذه الحقيقة الموجودة في الناقص يكون أكثر. وبناء عليه، فحقيقة الوجود في جميع المراتب المتكررة المفترضة ليست إلا واحدة.

(إنّ الوجود كما مرّ، حقيقة عينيّة واحدة، بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدّة والضعف... وقد تبيّن... أنَّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه[1].

ولكن تقدّم:

5 ـ ولقد تقدم أنَّ أكمل المراتب المفترضة لحقيقة الوجود، أيّ الكامل المطلق، هو مرتبةٌ لا يمكن فرض ما هو أكمل منها، وتبعاً لذلك لا يمكن فرض حدٍ لها أو فرض أيّ نقصٍ فيها، ولذا لا بدّ من افتراض أنّها وجود غير متناهي: (وغاية كمالها ما لا أتمّ منه... ولا يتصوّر ما هو أتمّ منه). (المصدر نفسه).

6 ـ وهذا يعني أن أية مرتبةٍ أُخرى غير الكامل المطلق تفرض في حقيقة الوجود لا بدّ وأن يكون فيها درجة من النقص، وتبعاً لذلك لا بدّ وأن تكون وجوداً محدوداً ومتناهيّاً.

7 ـ ثم إن النقص والمحدوديّة والتناهي والإمكان (الوجوديّ) هي

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 15.

من سنخ العدم، وليست من سنخ حقيقة الوجود؛ أي عندما نقول إنَّ هذا الوجود ناقص، محدود، متناه وممكن فهذا لا يعني سوى فقدانه لمرتبةٍ من الكمال، وذلك خلافاً للكمال الذي لا حدَّ له وغير المتناهي والموصوف بالوجوب فإنّه من سنخ حقيقة الوجود:

«قصور كلّ شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس هو الوجود، بل عدمه»[1]، «بخلاف الكمال، فإنَّ كمال الشيء تأكيد فيه، فالخطّ الأطول من خطٍ آخر صحَّ أنْ يُقال: كماله بنفس طبيعة الخطيّة وأمَّا الخطّ الأقصر، فلا يصحّ أن يُقال: إنَّه ليس فيه شيء غير طبيعة الخطّية وأمَّا الخط المتناهي، ففيه خطٌّ وشيءٌ آخر لا يقتضيه الخطّية، أعني النهاية والحدّ»[2].

8 ـ لكن لما كان من غير الممكن أن يكون الشيء بنفسه مستلزماً لنقيضه: (الشيء لا يستلزم عدمه)[3]. وحيث كان:

9 ـ ولما كان العدم نقيض حقيقة الوجود.

10ـ أمكننا أن نقول: إنّ من غير الممكن أن تكون حقيقة الوجود بما هي هي مستلزمةً للنقص والمحدوديّة والتناهي والإمكان.

النتيجة: إذاً حقيقة الوجود بما هي هي مساوقةٌ للكمال المطلق واللامحدود وعدم التناهي والوجوب الذاتيّ:

«إنّ حقيقة الوجود... هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتمّ الذي لا نهاية له شدّة... فالأوّل على كماله الأتمّ الذي لا حدّ له ولا يتصوّر ما هو أتمّ منه»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 24.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 24.

ولكن يردُ هنا سؤال مفاده، أنه كيف يمكن فرض الوجود الناقص والمحدود والمتناهي والممكن؟ والجواب عن ذلك أنَّ النقص والمحدوديّة والتناهي والإمكان في حقيقة الوجود لا يُمكن فرضه إلا بنحوٍ تكون فيه حقيقة الوجود بما هي هي، وهي الكامل المطلق وغير المتناهي والواجب بالذّات، هي المُفيض ـ عن طريق العلية والجعل ـ والقاهر والمقوّم والحادّ للمرتبة التي تليه. وفي هذا الفرض تكون المرتبة التي تليه، من حيث أنّها تليه هي مرتبةٌ ناقصةٌ، محدودةٌ وممكنةٌ[1]:

«والقصور والافتقار ينشئان من الإفاضة والجعل»[2]، [وهذا القصور] إنّما يلزم الوجود لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها. فالقصورات والأعدام إنّما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني»[3]، «فإذن كل وجود متناهي الشدّة لا بدّ أن يكون له علّة محدّدة غير نفس وجوده الخاص عيّنت وحصّلت تلك العلّة مرتبة من الطبيعة الوجوديّة»[4].

(1) لبيان هذا البرهان، انظر أيضاً، **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 5، ص 988 إلى 990.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) **الأسفار**؛ ج 6، ص 61.

الفصل الثاني عشر

التوحيد

إنّ مسألة التوحيد هي أهمّ مسألة فيما يتعلقّ بمعرفة الله، بعد إثبات الذّات. ومفردة التوحيد في اللغة هي بمعنى كون الشيء واحداً، والنظر إليه كواحدٍ، وليست بمعنى الاتِّحاد أو الوحدة. وبالرغم من ذلك فقد جعلت في الكتب الكلامية والفلسفية مرادفة للوحدة وعدم الكثرة. وانطلاقاً من إثبات أن الله عز وجل منزّه عن أي شكل من أشكال الكثرة، وأنه واحد، فقد اطلقواهذا الوصف عليه. وهذا الاستخدام أصبح اليوم اصطلاحاً شائعاً إلى حدٍ صار التوحيد من الصفات الإلهيّة. وكذلك الحال في مفردة التركيب والتي هي فعلٌ متعدٍ بمعنى المزج، فإنَّها تستعمل اليوم في الكتب المذكورة وفي العُرف المعاصر بنحو مرادفٍ لكلمة (تركّب) والتي هي فعل لازم بمعنى كون الشيء مركّباً. وبناءً عليه فإنّ المراد من مفردة التوحيد هنا نفي الكثرة، كما أنَّ المراد من التركيب هنا كون الشيء مركَّباً.

بملاحظة هذا الأمر، فإنّ المقصود من التوحيد في بحث معرفة

الله في الفلسفة هو نفي مطلق الكثرة عن الواجب بالذّات، سواء كانت الكثرة داخليّة، والتي ترجع في منشئها إلى التركيب، أو الكثرة الخارجيّة التي تشمل المثَل والشبيه، أي الناشئة بحسب الاصطلاح من وجود الشريك. ويُطلق على نفي الكثرة الداخليّة، بمعنى نفي التركيب تسمية (التوحيد الأحديّ)، وعلى نفي الكثرة الخارجيّة؛ معنى نفي الشريك، تسمية (التوحيد الواحديّ)[1]، ولكنّ البحث عن نفيَ التركيب في كُتب الفلسفة يقع تحت عنوان بساطةِ الذّات، فيما يقع البحث عن نفي الشريك تحت عنوان توحيد الذّات. وبناءً عليه فإنّ هذا الفصل سوف يشتمل على قسمين: المرحلة الأولى وتشمل بساطة الذات أو نفي التركيب في الله، والمرحلة الثانية تشمل التوحيد في الذات أو نفي الشريك عن الله.

المرحلة الأولى: بساطة الذات أو نفي التركيب

أنواع التركيب

إنّ أنواع التركيب بحسب الاستقراء ثمانية:

1 ـ التركيب الكيميائيّ.

2 ـ التركيب من المادّة والصورة الخارجيّة وهي التي يُطلق عليها أيضاً (الأجزاء الوجوديّة الخارجيّة).

3 ـ التركيب من الجنس والفصل، وهي المعروفة باسم (الأجزاء الماهويّة) أو (أجزاء الحدّ الحمليّ).

---

(1) انظر: جعفر السبحاني، **الإلهيات**، قم مؤسسة الإمام الصادق، 1417 هـ ق، في أربع مجلدات، ج 2، ص 11.

4 ـ التركيب من المادّة والصورة الذهنيّة، وهي التي يُطلق عليها أيضاً (الأجزاء الوجوديّة الذهنيّة).

5 ـ التركيب من الأجزاء المقداريّة، وهي التي يُطلق عليها (الأجزاء بالقوّة) أو (الأجزاء الفرضيّة).

6 ـ التركيب من الوجود والماهيّة.

7 ـ التركيب من الوجود والعدم، وهي التي يعبّر عنها بـ (الوجدان والفقدان)، (الإيجاب والسلب) و(الإثبات والنفي).

8 ـ التركيب من الجوهر والعرض[1].

التركيب الكيميائيّ

التركيب الكيميائيّ هو التركيب الذي تكون فيه أجزاء المركّب متكثّرة وفعليّة، كتركيب بدن الإنسان والحيوان من الخلايا، وتركيب الماء من الأوكسجين والهيدروجين. وهذا النوع من التركيب يُطلق عليه في الفلسفة تسمية (التركيب الطبيعيّ بالعرَض)[2].

التركيب من المادّة والصورة الخارجية

لقد تعرّضنا تفصيلاً في الأمر السابع من الفصل الثاني بشكلٍ تفصيليّ لمسألة التركيب من المادّة والصورة الخارجيّة، وعرَضنا هناك

(1) انظر: **رحيق مختوم**، ج 10، ص 322 و323.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 5، ص 283: «التركيب قسمان أحدهما أن ينضمّ شيء إلى شيء آخر يكون لكلّ منهما ذات على حده وفي المركّب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات ومثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعياً، بل إمّا صناعي كالبيت وإمّا اعتباري كالحجر الموضوع بجنب الانسان وإمّا طبيعي بالعرَض لا بالذّات كتركيب بعض أجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم. والثاني... لا بأس بأنّ يُسمى تركيباً اتّحاديا».

لرأي الفلاسفة المشّائين، الذين تبنّوا القول بأنّ هذا النوع هو من التركيب الانضماميّ ولرأي **صدر المتألّهين** من أنّه من التركيب الاتّحادي، وعلى أي حالٍ فإنّ التركيب الخارجيّ تجده في كلٍّ موجودٍ بالنسبة لبعض كمالاته الأوليّة أو الثانويّة القائمة فيه بالقوّة. وبناءً عليه فإنَّ هذا التركيب تجده في كافّة الأجسام.

التركيب من الجنس والفصل

إنّ المراد من التركيب من الجنس والفصل هو الأعم من التركيب من الجنس والفصل، الذي يكون منشؤه خارجيّاً، كالجنس والفصل في الجواهر الجسمانيّة، والتي يُنتزع منها على الترتيب كلٌّ من المادّة والصورة الخارجيّة، ومن الجنس والفصل الذي يكون منشؤه التحليل الذهنيّ، كالجنس والفصل في أنواع الأعراض.

التركيب من المادّة والصورة الذهنيّة

إنّ ههنا تلازماً بين التركيب من المادّة والصورة الذهنيّة، وبين التركيب من الجنس والفصل، بنحوٍ يكون إثبات أيّ منهما مستلزماً لإثباتِ الآخر، ونفي أيّ منهما مستلزماً لنفي الآخر، لأنَّ المادّة والصورة الذهنيّة هي، بنحو الترتيب، الجنس والفصل، مع اختلافٍ بينهما يرجع إلى أنّ الجنس والفصل ملحوظان لا بشرطٍ، وأمّا المادّة والصورة فبشرط لا.

التركيب من الأجزاء المقداريّة

إنّ التركيب من الأجزاء المقداريّة أو الفرضيّة[1] يختصُّ بالأمور

---

(1) انظر: الفصل السادس من هذا الكتاب.

ذات الامتداد، سواء كان امتدادها ذاتيّاً كالجواهر الجسمانيّة وأنواع الكمّ، الشامل للحجم، السطح، الخطّ والزمان، أو كان امتدادها عرَضيّاً، كامتداد الأعراض التي تحلّ في الأجسام، ويتبعها بالعرض امتداد نفس الجسم، كلون الجسم.

التركيب من الوجود والماهيّة

التركيب من الوجود والماهيّة متحقق في كلِّ موجودٍ ذي ماهيّة، أي في كلِّ ممكنٍ. ويُشير التعبير المشهور (كلُّ ممكنٍ زوج تركيبيّ من الوجود والماهيّة) إلى هذا النوع من التركيب. ومن الواضح أنّه ليس المراد من هذا التركيب أنَّ حقيقة وجود الشيء وماهيّته هما في الخارج واقعيّتان متغايرتان، يتحقّق الشيء من خلال التركيب بينهما. إذ لا شك في خطأ مثل هذا التصوير، بل المراد أنَّ الوجود الخارجيّ للشيء، على الرغم من كونه واحداً وبسيطاً، هو حقيقةً وبالذّات مصداقٌ للماهيّة أيضاً، وبلغةِ الاصطلاح، حقيقة الوجود في مرتبة الشيء المذكور متّحدّة مع ماهيّة ذلك الشيء[1].

سؤال وجواب

من خلال ما تقدّم ينشأ سؤال عن السبب في كون الشيء المُمكن مركّباً في الخارج من الوجود والماهيّة؛ وبعبارةٍ أُخرى، لماذا نعتقد أن التركيب من الوجود والماهيّة خارجيٌّ؟ إنَّ الجواب عن هذا السؤال يظهر من خلال الرجوع إلى مبحث التركيب الاتّحادي؛ لأنّ واقعيَّة الممكن تتطلب شروطاً للتركيب الاتّحادي من الوجود والماهيّة وذلك لأنّ هذه الواقعيّة:

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 245 إلى 249؛ **شرح المنظومة**، ص 13 إلى 16؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهّري**، ج 9، ص 49 إلى 53.

1 ـ هي مصداق حقيقيٌ لمفهوم الوجود، إذاً وجود هذا المفهوم يعني حقيقة الوجود

2 ـ ولأنها هي مصداق حقيقيٌ للمفهوم الماهويّ، إذاً الماهيّة موجودةٌ أيضاً؛ أي أنّ كلا المفهومين المذكورين، أي كلا الجزءين التركيبيَّين، موجود في الخارج بهذه الواقعيّة(1)

3 ـ لأنَّ الواقعيَّة المذكورة بسيطةٌ، إذاً التركيب من الوجود والماهيّة هو تركيب حقيقي اتّحادي

4 ـ ولأن حقيقة الوجود موجودة في الخارج في موارد أُخرى غير هذا التركيب بدون هذه الماهيّة، إذاً التركيب المذكور هو تركيب خارجيٌ وليس عقلياً. وبناءً عليه فكما أن بساطة واقعيَّة الجسم الخارجية لا تتنافى مع التركيب الحقيقي الاتحادي في الخارج من المادة والصورة، فكذلك بساطة الواقعيّة الخارجيّة للممكن لا تتنافى مع تركبها الحقيقي الاتِّحادي في الخارج في الوجود والماهيّة. إذاً، غاية ما يستلزمه تركيب الشيء من الوجود والماهيّة هو أن يكونا متعدِّدين في وعاء الذهن؛ أي أن يكونا مفهومين، دون أن يلزم من ذلك تعدَّدهما في الخارج. ففي الخارج لا نجد شيئاً سوى حقيقة الوجود المتّحد مع الماهيّة:

«ليس المراد من قوله [أي من قول الشيخ]: «وهو [أي الممكن] حاصل الهويّة منهما [أي من الوجود والماهيّة] جميعاً في الوجود: أنّ للماهيّة موجوديّة وللوجود موجوديّة أُخرى، بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والماهيّة متّحدة معه ضرباً من الاتّحاد [وهو اتّحاد

(1) مفردة موجود هنا بالمعنى الأوّل من معاني موجود، كما تقدّم في التركيب الاتّحادي، وإلا فبالمعنى الثاني فقط حقيقة الوجود موجودة.

الحاكي والمحكي] ولا نزاعَ لأحدٍ في أنَّ التمايز بين الوجود والماهيّة إنّما هو في الإدراك لا بحسب العين»[1].

حكاية الماهيّة عن الواقعيّة المحدودة

لكن ما هي الخصوصيّة الموجودة في الواقعيَّة الخارجيَّة للشيء الممكن ليكون مصداقاً للماهيّة ومتّحداً معها؟ والجواب هو أنّها محدودة. فإنّ المفهوم الماهويّ لا يكون حاكياً عن واقعيّة الممكن بما هي هي، لأنّها من هذه الجهة مصداقٌ للمفاهيم الوجوديّة، بل هي تحكي عنها من حيث كونها محدودة ومتناهية، بمعنى أنَّها فاقدةٌ لبعض الكمالات الموجودة في سائر الواقعيّات. فالماهيات تحكي عن الواقعيّات الخارجيّة والحقائق الوجوديّة، لكن من جهة محدوديتها، على خلاف المفاهيم الوجوديّة كالوجود والتشخّص والوحدة وأمثال ذلك ممَّا يحكي عن الواقعيّة بما هي هي:

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 67 ويتحدَّث صدر المتألّهين عن ذلك فيقول: «إنَّ اتِّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي ليس كاتِّصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتّى يكون للماهيّة وجود منفرد ولوجودها وجود ثمّ يتصف أحدهما بالاخر بل هما في الواقع أمر واحد... وبالجملة مغايرة الماهيّة للوجود واتِّصافها به أمر عقليّ إنّما يكون في الذهن لا في الخارج» (**الأسفار**، ج 1، ص 55 و56)؛ «علمت تقدّم الماهيّة بحسب العقل على موجوديّتها تقدم الموصوف على الصفة فقس عليها تقدم أحوالها الذاتيّة على أحوالها الوجودية وأمّا في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفه متميزاً كل منهما عن صاحبه» (المصدر نفسه، ص 200)؛ «إنّ للعقل أن يجرّد الماهيّة عن وجودها وعن كافّة الوجودات ثمّ يصفها بوجودها الخاص [أمّا في الخارج فهما متّحدان]» (المصدر نفسه، ج 3، ص 249)، انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 3، ص 310 و354؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 254 و255؛ المصدر نفسه، ج 5، ص 2؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 75 و76؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 294 و295.

«إنّ انتزاع تلك العوارض [أي العوارض الوجوديَّة، كالوجود والوحدة وغيرهما] إنّما هو من الوجود بما هو وجود، من دون محدوديَّته بحدٍ من الحدود، وليس الأمر في انتزاع الماهيَّات الممكنة بتلك المثابة، بل يُعتبر فيه محدوديّة الوجود بحدٍ معيّن ومرتبةٍ مخصوصةٍ»[1].

نحو حكاية الماهيّة عن محدوديّة الواقعيّة

عندما نقول إنَّ ماهيّة الممكن تحكي عن واقعيّة الممكن ولكن من جهة محدوديّته، لا بما هو هو، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ المفهوم الماهويّ هو مفهوم سلبيّ حاكٍ عن النقص والفقدان والعدم، كمفهوم النقص والفقدان والعدم والسلب والنفي، بل بمعنى أنَّ أيَّة ماهيّةٍ تامّة، على الرغم من كونها بنفسها وبأجزائها الماهويّة هي مفاهيم ثبوتيّة، فإنَّ لها حداً مقوّماً لها، تنتفي بانتفائه، بنحو يُسلب منها أيُّ مفهومٍ ثبوتيّ آخرَ لا يكون داخلاً في حدّها، وتبعاً لذلك فإنّ أية واقعيَّةٍ واجدةٍ أو فاقدةٍ لكمالٍ غير ما يدلُّ عليه ذلك الحد لا تكون مصداقاً لها. وبناءً عليه فإنَّ نفس المفهوم الماهويّ وأجزاءه تكون ثبوتيّة وتحكي عن الكمال، وحدّه فقط هو المستلزم للسلب والنقص والفقدان والعدم والنفي؛ وبحسب الاصطلاح فإنَّ كل ماهيّةٍ تامّة هي بشرط لا؛ أي أن مثل هذا الاعتبار مقوّمٌ لها بنحوٍ لو اعتبرت لا بشرطٍ فلن تكون ماهيّة، بل هي مفهوم ثبوتيّ كالمفاهيم الوجوديّة:

«لست أقول: إنّ المعاني الثبوتيّة التي لتلك الماهيّات يُنتزع عن محدوديّة تلك الوجودات... بل أقول: إنّها تُنتزع من المحدوديّة

---

(1) **مجموعة مصنّفات آغا علي مدرّس**، ج 2، ص 227.

بالعرض، نظراً إلى اعتبار حدٍ فيها، هي سلب بعض المعاني الأُخر عنها»[1].

إذاً محدوديَّة وتناهي الواقعيَّة الخارجيّة وتناهيها دخيلان في الماهيّة فقط من جهة انحصار صدق الماهيَّة فيها وفي أمثالها، وباختصارٍ، محدوديَّة حقيقة الوجود دخيلة فقط في انحصار حكايته عن المصاديق الخاصة حكاية الماهيَّة عن المصاديق الخاصّة الدخيلة، لا في نفس الحكاية والصدق:

«فإذن المحدوديّة التي في الوجود إنّما له دخل في انحصار الحكايات والعنوانات، لا في نفس انتزاعها»[2].

التركيب من الوجود والعدم

لقد اتضح إذاً المعنى المقصود من التركيب بين الوجود والعدم في التشكيك التفاضليّ للحقائق الوجوديّة، لأنّ المقصود من العدم هو النقص المنتَزع من وجود الناقص والمحمول عليه عند مقايسته مع الوجود الأكمل، وعند ملاحظة فقدان كمالاته بتمامها وكمالها في الوجود الناقص، وهذا النقص هو في الحقيقة ما به الامتياز بين هذا الوجود وبين الوجود الأكمل، ولذا كان هو عين الوجود المذكور،

---

(1) المصدر نفسه، ص 228 الشاهد على صحّة هذا المدّعى أنّ صدر المتألّهين، وبناء على الرأي القائل بأنّ (الواجب بالذّات كلُّ الأشياء)، يعتبر أن كافّة الماهيّات يمكن حملها على الواجب شرط أن تكون ملحوظة لا بشرط، بل حتّى لو كانت ملحوظة بشرط لا ولكن يقع حملها بنحو الحقيقة والرقيقة، مع أنّ الماهيّات لو كانت حاكيةً عن مفاهيم سلبية وحاكية عن أعدام، فحملها لا يمكن بأي نحو وبأي اعتبار على الكامل المطلق. إذا يرى صدر المتألّهين أنّ الماهيّات مفاهيم تحكي عن الكمال الوجودي، ولا تحكي عن النقص والعدم إلا بالعرَض.

(2) المصدر نفسه.

لأنَّ وحدة ما به الاشتراك وما به الامتياز هي قوام التشكيك؛ أي أنَّ مفهوم الوجود ومفهوم النقص وإن كانا متغايرين في الذهن ـ أي أنَّهما مفهومان ـ ولكن مصداقهما في الخارج ليس كذلك. ففي الخارج لا يكون الوجود والنقص وجوداً لواقعيّتين متغايرتين منضمّتين لبعضهما، بل هناك في الخارج:

1 ـ واقعيّة بسيطة واحدة.

2 ـ وهي في نفسها مصداقٌ لمفهوم الوجود، إذاً وجود هذا المفهوم يعني حقيقة الوجود.

3 ـ وهذه الواقعيَّة بنفسها، لا في نفسها، بل بالقياس إلى الواقعيّة الأكمل هي مصداق مفهوم النقص والناقص أيضاً. إذاً، مفهوم النقص موجود، أي أن كلا المفهومين المذكورين موجود في الخارج.

4 ـ والواقعيَّة الخارجيَّة وحقيقة الوجود موجودة في المراتب الأخرى بدون هذا النقص أيضاً، ولذا فإنَّ شروط التركيب الاتِّحادي الخارجيّ متوافرةٌ، ويمكن لنا أن ندّعي أنَّ الوجود والنقص أو الوجود والعدم متَّحدين في الخارج في الواقعيَّة المذكورة بنحو التركيب الاتِّحادي، كما أنّ الوجود والماهيّة متحدان في هذه الواقعيّة الخارجيّة بنحو التركيب الاتِّحادي من جهةٍ أُخرى:

«إذا فرضنا مرتبتين من الوجود، ضعيفة وشديدة، وقع بينهما قياس وإضافة بالضرورة وكان من شأن المرتبة الضعيفة أنّها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلا والمرتبة الشديدة واجدة له. فالمرتبة الضعيفة كالمؤلَّفة من وجدانٍ وفقدانٍ، فذاتها مقيّدة بعدم بعض ما في

المرتبة الشديدة من الكمال. وإن شئت فقل: محدودة... وهذا المعنى، أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة وعدم دخولها، المؤدّي إلى الصرافة، نوع من البساطة والتركيب في الوجود»[1].

إذاً، كما يرجع تركيب الوجود والماهيّة إلى كون الواقعيّة الخارجيّة للشيء، أو بعبارةٍ أُخرى حقيقة وجوده، مصداقاً حقيقياً للماهيّة ومتّحداً معها، فإنّ تركيب الوجود والعدم يرجع أيضاً إلى أنَّ حقيقة وجود الشيء، من جهةِ مقايسته مع الوجود الأكمل وعدم وجود كمالات ذلك الوجود بتمامها فيه، مصداق حقيقي لمفهوم النقص والعدم أيضاً ومتّحداً معه؛ مع اختلافٍ بينهما يرجع أولا، إلى أنَّ المفهوم الماهويّ ثبوتيّ، وذلك خلافاً لمفهوم النقص فإنّه سلبيّ، وثانياً، إلى إنّ المفهوم الماهويّ مطلقٌ ونفسيٌ، وذلك خلافاً لمفهوم النقص، فإنّه مفهوم نسبيٌ وقياسيٌ وهو لا يقبل الصدق على الواقع الخارجيّ إلا من جهة المقايسة المذكورة:

«المرتبة الدانية [من المراتب التشكيكيّة للوجود] يُنتزع منها معنى الوجود... وأيضاً عدم المرتبة العالية من حد ذاتها وهذا هو المراد من أنَّ المرتبة الدانية هي وجود ممزوج بالعدم... وهذا هو المراد من الحدِّ الوجوديّ من حيث كونه حداً وجوديّاً. وإن كان الحدّ الوجوديّ ليس خارجاً عن حقيقة الوجود [بل هو عينه]... ومن هنا يُعلم أنَّ حدَّ الوجود حيثيَّة عدميّة في [حقيقة] الوجود، بمعنى أنَّ العقل كما يرى أنَّ وجود المرتبة الدانية هو مصداق [لمفهوم] الوجود، وكذلك يرى [حيث يُجري مقايسة بينه وبين المرتبة العالية، ويراها فاقدة للكمالات الموجودة في المرتبة العالية] أنّها مصداق

(1) **نهاية الحكمة**، ص 19 و20.

[مفهوم النقص] والعدم، وإن كان في الخارج لا مصداق إلا للوجود»[1].

التركيب من الجوهر والعرض

إنّ التركيب من الجوهر والعرض هو تركيبٌ انضماميٌ غير حقيقي، لأنّه ليس للمركّب آثارٌ جديدة غير تلك الآثار المترتِّبة على الأجزاء، وتبعاً لذلك لا يؤثِّر هذا النوع من التركيب في حدوث ماهيّة جديدة، بل غاية الأمر أنَّ الجوهر يُصبح ذا صفةٍ. وبناءً عليه فإنّ هذا النوع لا بدّ وأن يكون من تركيب الذّات والصفات، لا من التركيب في داخل الذّات، وقد شرحنا حال هذا التركيب في الأمر الثاني من الفصل السابع.

بساطة الذات

إنّ المراد من بساطة الواجب، أو بساطة الذّات، نفي مطلق التركيب في الواجب. وفي الفلسفة بحثٌ مفصّل[2] يُثبت أنَّ الواجب لا ماهيَّة له؛ وبعبارةٍ أُخرى، من غير الممكن أن يكون الواجب

---

(1) **التوحيد العلميّ والعينيّ**، ص 168 و169.

(2) تمَّ التعرَّض لهذا البحث في كتب الفلسفة تحت عنوان: (الواجب بالذّات ماهيّته إنيّته)، وهو ما يعتقد به أكثر الفلاسفة إلى حد يمكن القول باتفاقهم على هذا الرأي. وقد تعرّض صدر المتألّهين لهذا الأمر في موضعين من الأسفار، انظر: **الأسفار**، ج 1، ص 96 إلى 112؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 48 إلى 57. وكذلك انظر: **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 40 إلى 54؛ **مفاتيح الغيب**، ص 254؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 283 إلى 288؛ **شرح المنظومة**، ص 16؛ **نهاية الحكمة**، ص 51 إلى 55 و273 و274؛ **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 9، ص 161 إلى 172.

مصداقاً بالحمل الشايع لمفهوم ماهويّ؛ أي أنَّ الواجب ليس مركّباً من وجود وماهيّته.

ومن الواضح أنَّ نفي الماهيّة عن الواجب مستلزمٌ لنفي الجنس والفصل عنه؛ لأنّ الجنس والفصل هما جزء الماهيّة، فنفي الماهيّة هو بمعنى نفيهما أيضاً. كما أنَّ نفي الجنس والفصل عن الواجب مستلزمٌ أيضاً لنفي المادّة والصورة عنه، لأنّنا ذكرنا أنّ المادة والصورة العقليتين هي نفس الجنس والفصل باعتبارٍ آخر. مضافاً إلى أنَّ نفي الماهيَّة مستلزمٌ لنفي المادّة والصورة الخارجيتين أيضاً، لأنّ الشيء إذا كان مركّباً من المادّة والصورة الخارجيتين، فلا بدَّ وأن تكون له ماهيّة يُنتزع جنسها منها من المادّة المذكورة وفصلها من الصورة. إذاً، كلُّ شيء مركّب من المادّة والصورة الخارجيتين له ماهيّة بالضرورة. وتبعاً لذلك وبناءً على قانون عكس النقيض يُمكننا أن نصل إلى نتيجةٍ مفادهاأنَّ كلَّ شيءٍ لا ماهيَّة له فهو لا يتكوّن من مادّةٍ وصورة خارجيتين. وبهذا يظهر، أنّه من خلال نفي الماهيّة عن الواجب، فإنَّنا ننفي أنواعاً أربعةَ من التركيب، من الأنواع الثمانية التي تعرّضنا لها، ومضافاً إلى هذا الدليل فإنّ هناك أدلةً أُخرى لنفي هذا النوع من التركيب عن الواجب.

كذلك يتمسّك الفلاسفة بأدلّة متعدِّدة لإثبات أنَّ الواجب غير مركّب من أجزاء مقداريَّة فرضيّة. والمراد من نفي هذا النوع من التركيب أنّ وجود الواجب فاقدٌ لأيّ نوعٍ من الامتداد، سواء كان ذلك امتداداً للجوهر الجسمانيّ أم امتداداً كمياً عرضياً وسواء كان امتداداً مكانيّاً ثابتاً أم امتداداً زمانيّاً سيّالاً، وسواء كان امتداداً ذاتيّاً أم امتداداً عرَضياً. وبهذا يظهر أنّ الواجب لا يكون جسماً ولا جسمانيّاً، ولا مكانيّاً ولا زمانيّاً.

وكذلك يمكن التمسُّك بالأدلَّة النافية لأي نوع من التركيب في

الذّات الإلهيّة، لنفي التركيب الكيميائيّ أيضاً، فهذا النوع من التركيب منفيٌ عن الذّات الإلهيّة كذلك[1].

وأمّا التركيب من الذّات والصفة، سواء كان ذلك بنحو تركيب الجوهر والعرض أو بنحوٍ آخر، فإنّ الأدلّة المُثبتة للتوحيد الصفاتيّ تنفي هذا النوع من التركيب. تنفيه إذ طبقاً لهذه الأدلّة، فإنّ الواقعيّة البسيطة، التي تكون باعتبارٍ مصداقاً لمفهوم الوجود والوجوب الذاتيّ، وباعتبارٍ آخر مصداقاً لمفهوم الموجود والواجب بالذّات، هي بنفسها تكون باعتبار مصداقاً لمفهوم العلم وباعتبارٍ آخر مصداقاً لمفهوم العالم، وكذلك الحال في القدرة والقادر، الحياة والحيّ وغير ذلك؛ أي أن الصفات في الخارج هي عين ذات الواجب، وهذا يعني عينيّة الصّفات فيما بينها وإن كانت بحسب المفهوم متغايرةً ومتعدّدةً[2].

«إنّ معنى عينيّة الصّفات عند محقّقي الحكماء، هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنىً أو باعتبار كيفيّة أو حالةٍ أو غيرها مصداقاً لحمل مفهومات تلك الصّفات»[3].

وختاماً نصل إلى التركيب من الوجود والعدم. فالواجب ليس مركّباً من وجودٍ وعدم؛ أي أن وجود الله ليس مصداقاً لمفهوم النقص والناقص. إذاً، هو فاقد لأيّ نوعٍ من النقص. وصدر **المتألّهين**

---

(1) انظر: الأسفار، ج 6، ص 100 إلى 105.

(2) لأجل ملاحظة الاستدلال على عينيّة الصفات للذات، انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 125 إلى 149.

(3) **الأسفار**، ج 2، ص 316 وانظر أيضاً: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 52 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 38 و39؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 111 إلى 126.

لم يقم دليلاً مستقلاً لإثبات هذا الأمر، ولعلّ ذلك لكفاية البراهين التي أقامها لإثبات الذّات في إثبات هذا الأمر، وذلك لأنّ هذه البراهين تُثبت أن الواجب بمنزلة الكامل المطلق، ولازمه عدم النقص ونفي كونه مركّباً من الوجود والعدم، كيف والكامل المطلق هو الوجود الذي لا يمكن فرض ما هو أكمل منه، لكي يقع مصداقاً للنقص والناقص والعدم بالقياس إليه. والنتيجة هي أنَّ الواجب منزه عن أيّ نوعٍ من التركيب،وأنه بسيط محض.

المرحلة الثانية: التوحيد في الذات أو نفي الشريك

معنى الشريك

المراد من الشريك فردٌ أو مصداق آخر من المفهوم. فإن لم يكن للمفهوم إلا مصداقٌ واحدٌ فقط، فهذا المصداق واحدٌ وفي الاصطلاح. لا يشاركه شريك ولا يماثله مثيل في المفهوم، وإن كان له أكثر من مصداقٍ، فإنّ كلَّ مصداقٍ منه يكون شريكاً للمصداق الآخر أو مثيلاً له في المفهوم المذكور؛ فمثلاً لو نظرنا إلى الأفراد المتكررة للإنسان متعدِّدةً، نجد أنّ كلَّ فردٍ منها شريكٌ للآخر ومثيل له في الإنسانيّة.

«المشاركة بين شيئين وأزيد إنّما يتمّ فيما إذا كانا متغايرين متمايزين وكان هناك مفهومٌ واحدٌ يتّصفان به، كزيدٍ وعمروٍ المتَّحدين في الإنسانيّة والإنسان والفرس المتَّحدين في الإنسانيّة والإنسان والفرس المتَّحدين في الحيوانيّة، فهي وحدة في كثرة»[1].

نعم من الممكن أن تكون واقعيّة ما مصداقاً لأكثر من مفهومٍ

---

(1) **نهاية الحكمة**، ص 282.

واحد بنحو تكون مصداقاً وحيداً لمفهوم أو مفاهيم، لا شريك لها فيه أو فيها، ويكون لها في مفهوم آخر أو مفاهيمَ أُخرى؛ شريك أو مثيل، مثلاً يرى الفلاسفة أنَّ كلَّ عقلٍ في عالم العقول واحدٌ لا شريك له في المفهوم النوعيّ الصادق عليه، ولكنَّه بالنسبة لسائر المفاهيم التي تصدق عليه كالوجود والجوهر وغير ذلك فإن له شريكاً ومثيلاً. ولكن هل يُمكن لواقعيّةٍ ما أن تكون واحدةً لا شريك لها في كافّة المفاهيم الصادقة عليها؟ لقد تقدّمت الإجابة على هذا السؤال في الأمر الثاني. والآن لا بد من اكمال البحث عن توحيد الذّات.

توحيد الذّات

عندما يتحدّث الفلاسفة عن توحيد الذات فإنَّ مرادهم من ذلك نفي الشريك عن الله فيما يتعلّق بخصوص مفهوم الواجب بالذّات، لأنّ الله عزّ وجل لا ماهيَّة له حتّى يشار بها إليه، ولذا لا بدّ للإشارة إليه من استخدام مفهوم الواجب بالذّات المختصّ به:

(وذاته الواجبيّة) (التعليقات، ص 79)؛ (حقيقة الأوّل معنى شرح اسمه أو لازمه أنّه «واجب الوجود بذاته» أو أنّه «يجب وجوده» لا «ما يجب وجوده» فتثبت ماهيّة غير الإنيّة) (المصدر نفسه، ص 223)[1].

وبناءً عليه فإنّ معنى توحيد الذات أو نفي الشريك عن الذات

(1) «الأوّل لا يُدرك كنهه وحقيقته العقول البشريّة وله حقيقة لا إسم لها عندنا. ووجوب الوجود إمّا شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها وهو أخصّ لوازمها وأوّلها، إذ هو لها بلا واسطة لازمٍ آخر، وسائر اللوازم فإنّ بعضها يكون بواسطة البعض... وما سواها فإنه لا يخلو عن ماهية وإنيّة» (التعليقات، ص 224).

الإلهية هو توحيد الواجب بالذّات أو نفي ما يشاركه في الوجوب الذّاتي، ومعنى هذا أن هذه الواقعيّة لا شريك لها ولا مثل في وجوبها الذاتي وفي الاصطلاح، شريك الباري لا وجود له وباختصار، لا تعدد الواجب بالذّات:

«في توحيده، أي أنّه لا شريك له في وجوب الوجود [بالذات]»[1].

ونحن عندما نقول: (الواجب بالذّات لا مصاديق متعدِّدة له)، قد يفهم منه بشكل سطحي أنّ من الجائز[2] أن يكون لمفهوم الواجب مصاديقُ متعدّدة، ولكن واحداً منها فقط هو الموجود، وأمّا الباقي فمفقودٌ لأسبابٍ عديدة. إذاً، هي ممتنعة بالغير؛ وأما من منظور فلسفي فإن من المُحال أن يكون لهذا المفهوم مصاديق متعدِّدة؛ فإذاً، غير مصداقه الواحد ممتنعٌ بالذّات. وباختصارٍ، طبقاً للنظرة السطحيّة، فإنّ الواجب لا شريك له، لأنَّ شريك الباري ممتنعٌ بالغير، ولكن طبقاً للنظرة الأدقّ، فإنّ الباري لا شريك له لأنَّ شريك الباري ممتنعٌ بالذات.

الوحدة العدديّة للواجب

وكما اتضح فلا شريك للواجب بناء للنظرة الأواى ولكن من الجائز أن يكون له شريك، وبطريق أول أن يكون قرض تصور الشريك له أمرأ جائزاً ومعقولاً وأمّا بناءً على النظرة الثانية، فإنّ فرْض وتصوّر شريكٍ للباري أمرٌ جائزٌ ومعقول، بناء على أن فرض

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 57.

(2) المقصود من الجواز الإمكان العام، ومن الجائز الممكن بالإمكان العام، وبعبارةٍ أخرى، المراد من المكن غير الممتنع.

المحال ممكنٌ ولكن نفس الشريك ليس ممكناً، بل هو محالٌ ذاتاً. إذاً في كلا الفرضين يمكن فرض شريك للباري وتصوره عقلاً مع اختلافٍ بينهما يرجع إلى أنَّ أحدهما يراه غير واقعٍ (ولكنّه ممكنٌ فرضاً) والآخر يراه محالاً ذاتاً وغير ممكنٍ (أي من فرض المحال). إنَّ هاتين النظرتين لمّا كانتا تشتركان في أنَّ فرض وتصوّر التعدّد في الواجب أمرٌ ممكنٌ ومعقولٌ، فإنّهما تشتركان في القول بالوحدة العدديّة في الواجب، لأنّ تحقق الوحدة العددية ـ أي وحدة يُمكن من خلال تكرّرها تكوّن العدد ـ يكفي فيه إمكان فرض التكرار وتصوّر التعدد، ولو كان ذلك بنحو فرض المحال.

الوحدة غير العدديّة أو الوحدة الحقّة للواجب

لقد ورد في النصوص الدينيّة وصف الله عزّ وجل بنوعٍ آخر من الوحدة تحت اسم (الوحدة غير العدديّة)[1]. وأمّا في الفلسفة فإنّ **شيخ الأشراق** هو أوّل من تحدّث عن هذا النوع من الوحدة في الواجب. ومن خلال ما تقدّم، فيما يرجع إلى الوحدة العدديّة، يُمكننا الحدس بأنّ مراده من الوحدة غير العدديّة للواجب أنَّ شريك الباري مضافاً إلى كونه محالاً ذاتاً، فإنَّ فرضه أيضاً محال؛ وبعبارةٍ

---

(1) راجع، الصدوق، التوحيد، باب التوحيد ونفي التشبيه، الرواية الثانية: «أحد لا بتأويل العدد»؛ الرواية الرابعة: (أحد لا بتأويل العدد)؛ الرواية الثامنة عشر: (الله جلّ جلاله واحد لا واحد غيره)؛ الرواية السادسة والعشرون: (واحد لا من عدد)؛ الرواية نفسها: (لا شريك له حتى خلصت له الوحدانية)؛ المصدر نفسه، باب معنى الواحد والتوحيد والموحد، الرواية الثالثة: (إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجل ووجهان يَثبتان فيه. فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد).

أُخرى، أي ليس الممتنع بالذّات هو فقط الشريك والمثيل للباري، بل إن فرض شريكٍ أو مثلٍ له وتصوره هو محال أيضاً؛ أي أنه مضافاً إلى كون المفروض محالاً، فإنّ نفس الفرض محال كذلك:

«لا يمكن حتّى فرض شريك أو شركاء له، فإنّ ذلك فرض محالٍ لا فرضُ المحال»[1].

ذلك أنّنا عندما نفرض شريكاً للباري، فنحن إما أن لا نفرضه واجباً بالذات حقيقة بل نتوهم أننا نفرضه كذلك. وفي هذا الحال فنحن لم نفترض شريكاً للباري، وإما أن نفرضه واجباً بالذّات، ففي هذه الصورة لم نفرض لله شريكاً إذ هذا الشيء في الحقيقة ليس سوى الباري لنفسه وقد تصوّرناه ثانيةً، ولكنّنا أخطأنا فظنّنا أنّنا قد تصوّرنا شيئاً آخر هو شريك له. إذاً، نفس فرض شريكٍ للباري وتصوّره محال.

إشارة إلى الاستدلال

لكن لماذا يكون الواجب واحداً بنحو يستحيل حتّى فرض شريكٍ له؟ لأنّ الله عزّ وجل هو صرف الوجود، وطبقاً للقاعدة المعروفة (صرف الحقيقة لا يتثنّى ولا يتكرَّر)، أي أنَّ صرف أيّة حقيقة لا يمكن حتّى فرض التعدّد فيه أو تصوره؛ أي أنّه واحدٌ وحدة غير عدديّة:

«[الواجب بالذات، هو] صرف الوجود الذي لا أتمَّ منه، كلّما فرضته فهو هو [لا غيره، أي لا يمكن فرض صرف وجود غيره، فلا يمكن فرض تعدّده»[2].

---

(1) العلامة الطباطبائي، **علي والفلسفة الإلهيّة**، الدار الإسلاميّة، 1412 هـ ق، 45.

(2) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 35.

الوحدة غير العدديّة لصرف الحقيقة

إنّ المراد من (صرف الحقيقة) نفس الحقيقة حيث لا يختلط معها ولا يقارنها شيءٌ آخر؛ مثاله، صرف الإنسان أو الإنسان الصرف هو الإنسان الذي لا يُقارنه أيُّ شيءٍ غير إنسانيّته، سواء كان الشكل أو اللون أو الحجم أو الزمان أو المكان أو الوضع أو الإضافة أو الوجود أو العدم أو الوحدة أو الكثرة وغير ذلك. ومن الواضح أنّ الإنسان لو كان كذلك فإنّه، فضلاً عن عدم إمكان تحقّق إنسانٍ آخر غيره، لا يمكن حتّى فرض تحقّق إنسانٍ غيره، أي لا يقتصر الأمر على كونه فرضاً للمحال، بل نفسُ فرضِه محال؛ لأنَّه لو كان متعدِّدا، كما لو فرضناهما اثنين، ففي هذا الفرض إمّا أن يكون بينهما اختلاف أو لا. وفي الحالة الأولى، لن يكون اختلافهما في نفس الإنسانيّة، لأنَّ حقيقة الإنسانيّة موجودة فيهما، وهي ما به الاشتراك بينهما؛ إذاً الموجبُ للتمايز بينهما هو أمرٌ غير حقيقة الإنسانيّة؛ أي أنَّ أحدهما على الأقل سوف يقترن بغير حقيقة الإنسانيّة، وهذا يعني أنّنا لم نفرضه صرفاً، بل توهّمنا أنّنا قد فرضناه صرفاً. وهذا خُلف الفرض وهو تناقضٌ مُحال. وفي الحالة الثانية، أي لو فُرِضَ أنّه ليس بينهما أي اختلاف، فهذا يعني أنّنا لم نتصوّر وجود إنسانين، لأنّ شرط التعدّد المغايرة، وشرط المغايرة التمايز والاختلاف، مع أنّ المفروض أنَّه لا اختلاف ولا تمايز ههنا. ففي هذه الحالة ما فرضناه موجوداً بدايةً كوجودٍ صرفٍ لحقيقة الإنسان قد فرضناه موجوداً مرّةً ثانيةً، وتوهّمنَا أنّنا فرضنا وجوداً ثانياً. ولذا كانت هذه الحالة خُلف الفرض، وهي من التناقض المحال. إذاً، متى كان الإنسان صرفاً، فإن فرْضَ تعدّده وتكثّره أيضاً يكون محالاً.

«إنّك لو أردت أن تجد لنفس هذه الماهيّة الإنسانيّة المطلقة التي

لا يشوبها قيدُ عمومٍ ولا خصوصٍ ولا شيءٍ من الصفات التي يكون غير الإنسانيّة ثانياً، لا تجده أصلاً، إذ لا تفاوت ولا تمايز في أصل الماهيّة وصرف الحقيقة، بل أمر مغاير لها»[1].

فأي حقيقةٍ أُخرى تُفرض على النحو الصرافة يشملها هذا الاستدلال أيضاً. إذاً، يُمكننا القول بشكلٍ عام أنَّ صرف الحقيقة فضلاً عن عدم وقوع التعدّد فيها، لا يمكن كذلك فرض التعدّد فيها؛ أي أنّها واحدة بالوحدة غير العدديّة.

صرافة حقيقة الوجود في الواجب

نعم نحن نعلم أنَّ الصرافة ليست أمراً ذاتيّاً في الإنسان وليست عين حقيقته، وإلا للزم أن يكون الإنسان صرفاء في كلِّ ظرفٍ يوجد فيه، سواء أكان في الذهن أم في الخارج لا بدّ وأن يكون صرفاً، مع أنّ الإنسان الخارجيّ ليس صرفاً، لأنّ كلَّ فردٍ من الإنسان متعدّد بالضرورة لتعدّد عوارضه الخارجيّة المقارنة له، بل الحقيقة الذهنيّة للإنسان كذلك ليست وجوداً صرفاً بذاتها، وإلا لما أمكن تصوّرها دون أن تكون صرفةً. وهذا الأمر لا يختصّ بالإنسان، بل سائر الحقائق التي نعرفها هي أيضاً كذلك. من هنا نسأل: هل يمكننا أن نجد حقيقةً تكون الصرافة أمراً ذاتياً لها، وتكون أيضاً حقيقة خارجيةً لا ذهنيةً؟ والجواب بالإيجاب، فإنّ حقيقة الوجود بما هي هي، التي هي تفس الواجب بالذات، بناء على برهان الصدّيقين الذي ذكره **صدر المتألّهين** هي كذلك:

«إنّه لا ثانيَ له في أصل الوجود وكلُّ ما فرضه العقل ثانياً، فبعد تحديق النظر وجده عين الأوّل»[2].

---

(1) **مفاتيح الغيب**، ص 240.

(2) المصدر نفسه.

وهذه الحقيقة لا ماهيَّةَ لها وليست محدودة ولا متناهية لكي تقترن بالعدم، ولا نجد في الخارج شيئاً غير حقيقة الوجود حتّى تقترن به. إذاً، الحقيقة الخارجيّة للوجود بما هي هي، أي الواجب بالذّات أو الله وجود صرف، ويترتّب على ذلك، ليس فقط استحالة شريك الباري ذاتاً بل كذلك استحالة فرضه وتصوره إذاً، هو واحد بالوحدة غير العدديّة:

«إذا كان تعالى هو محضُ الحقّ [أي صرف الوجود] الذي لا حدّ لوجوده ولا نهاية لذاته، لم يمكن للعقل أن يفرض من سنخه موجوداً آخر يكون هو الثاني لذلك الأوّل، إذ إنّ صرف الشيء لا يتكرّر، وهذا سنخٌ من الواحد غير الواحد العدديّ الذي [يمكن] للعقل أن يفرض معه آخر ـ وإن لم يكن في الخارج ـ فيصير اثنين وهكذا»[1].

وبناءً عليه فكما تكون صرافته ذاتيّة، فإنَّ وحدته ذاتيّة أيضاً؛ أن حقيقته عين الصرافة والوحدة؛ وبعبارةٍ أُخرى، حقيقة الوجود بما هي هي، وهي الله، كما تكون مصداقاً لمفهوم الوجود والموجود دون أية حيثيّة تقييديّة أو تعليليّة، فهي أيضاً وبنفسها مصداقٌ لمفهوم الواحد والوحدة والصرف والصرافة أيضاً. ومن هذه الجهة يطلق على وحدته الوحدة الحقّة:

«فهو [أي الواجب بالذّات] صرف الوجود وصرف الشيء واحدٌ بالوحدة الحقّة... فالواجب لذاته واحد لذاته، كما أنّه موجود لذاته واجب لذاته»[2].

لأنَّ المراد من الوحدة الحقّة، الوحدة التي تكون عين الذات

---

(1) **علي والفلسفة الإلهيّة**، ص 64.

(2) **نهاية الحكمة**، ص 278.

فيها واحدةٌ، أو بعبارةٍ أُخرى،التي تكون فيها ذات الواحد عين الوحدة، بنحوٍ تكون الذّات المذكورة واحدة باعتبار ووحده باعتبار آخر، ففي هذا الفرض تكون وحدتها من (الوحدة الحقّة):

«الواحد الحقيقيّ إمّا ذات هي عين الوحدة وإمّا ذات متَّصفة بالوحدة، والأوّل هو صرف الشيء الذي لا يتثنّى ولا يتكرّر وتسمّى وحدته وحدة حقة، والواحد والوحدة هناك شيءٌ واحد»[1].

كان البحث إلى الآن حول خصوص الوجوب بالذّات، وما توصّلنا إليه هو أنّ الله لا شريكَ له ولا مثيل في الوجوب بالذّات لكن ليس فقط بمعنى استحالة الشريك والمثيل له ذاتاً، بل كذلك بمعنى أنَّ فرض الشريك والمثيل له محال. لكن هل يشمل هذا الحكم مضافاً إلى مفهوم الواجب بالذّات، سائر المفاهيم التي تصدق على الله، كمفهوم الشيئيّة والوجود والعلم والقدرة والحياة والنظر والسمع والإرادة وغيرها؟ وبعبارةٍ أُخرى، هل الله بلا شريك في الواجب فقط، أو أنه كذلك في جميع المفاهيم والأوصاف الصادقة عليه. سوف نرى في الأمر الثاني من الفصل الثاني عشر (2

---

(1) المصدر نفسه، ص 140 «الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وذلك أحقّ الأشياء بالوحدة [فهو الواحد بالوحدة الحقّة]» (**الأسفار**، ج 2، ص 84)؛ «إنّ وحدته ليست عدديّة من جنس وحدات الموجودات حتَّى يحصل من تكراراها الأعداد، بل وحدة حقيقية [حقّة] لا مكافئ لها في الوجود» (**الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 65 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 48)؛ «إعلم أن والوحدة قد تكون ذات الواحد بما هو واحد وهي الوحدة الحقّة وقد تكون غيرها». (**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 106)؛ «فالأحق بالوحدة الحقيقية، بل بالوحدة الحقة ـ التي هي ذات الواحد بما هو واحد ـ هو ما لا ينقسم أصلا، لا في الكمّ ولا في الحد، لا بالقوّة ولا بالفعل، ولا ينفصل وجوده عن ماهيّته» (المصدر نفسه، ص 107).

ـ 12) تحت عنوان (نفي مطلق الشريك لله) أنّ **صدر المتألّهين** يرى أنّه لا شريك له ولا مثيل في كافّة المفاهيم التي تصدق عليه.

1 ـ 12 ـ الواجب بالذّات كلُّ الأشياء وليس بشيءٍ منها

إنّ من النتائج التي تترتّب على بساطة وجود الله هي كونه وجوداً لكافّة الأشياء، وليس بشيءٍ منها. وهذا الأمر يبتني على المقدّمتين التاليتين:

1 ـ وجود الله بسيطٌ محضٌ؛ وبعبارةٍ أُخرى، الله بسيط الحقيقة.

2 ـ كلُّ ما هو بسيطٌ محض ـ أي بسيط الحقيقة ـ هو وجودٌ لكلّ الأشياء وليس بشيءٍ منها:

«إنّ كلَّ بسيط الحقيقة كلُّ الأشياء الوجوديّة إلا ما يتعلّق بالنقائص والأعدام [أي ليس بشيءٍ منها] والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحدٌ من جميع الوجوه، فهو كلُّ الوجود [أي كلُّ الأشياء وليس بشيءٍ منها]»[1].

ولقد عالجنا المقدّمة الأولى في هذا الفصل بشكلٍ تفصيليّ. وأمّا فيما يرتبط بمضمون هذا المدّعى فقد بيّنّاه أيضاً في الأمر الأوّل من الفصل الرابع (1 ـ 4) ولا حاجة إلى تكراره. وخلاصته أنّ وجود الله، وهو البسيط المحض، هو الوجود الخارجيّ الأفضل لكافّة الماهيّات والمفاهيم الكماليّة، وهو ليس وجوداً خاصاً لأي منها. وبهذا يكون المراد من التعبير التالي: «الواجب بالذات كلُّ الأشياء وليس بشيءٍ منها»، أنَّ الله هو الوجود الإلهيّ الأفضل لكافّة الأشياء والماهيّات وليس هو الوجود الخاص لأي منها.

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 110.

وقد تعرّض **صدر المتألّهين** لهذا المضمون في مواردَ متعدّدة بشكلٍ إجمالي أو تفصيليّ[1]. كما تعرّض لذلك ضمن إشاراته إلى نتائج التشكيك في الوجود، كما تعرّض لذلك في كتابِ الأسفار مرتين وفي كلِّ مرةٍ خصص فصلاً كاملاً لذلك[2].

طرق إثبات المدّعى

والسبب في تكرار هذا المدّعى ـ إنّ الواجب بالذّات وجودٌ خارجيٌ لكلّ الأشياء وليس وجوداً خاصاً لأي منها ـ هو تعدّد طرق إثباتها، وههنا طرق ثلاث:

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 337، 350، 352، 377، 380، 488، 502؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 215؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 140، 155، 175، 186، 187، 239، 261 إلى 263، 267، 269، 276، 277، 280، 285، 332، 334، 335، 351، 382، 412، 413؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 189، 259؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 170 و171 و186، 272 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 138، 139، 152، 153 و228؛ **مفاتيح الغيب**، ص 267/ 331، 596 .**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 318؛ **العرشية**، ص 221 و222 و247 .**الرسائل**، ص 355؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 89، 90، 94، 95، 98، 306، 359 و360؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 180، 342؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 910، 1069؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 294، 297، 298، 307، 318، 349، 362، 364، 366، 370، 389، 446، و447، 459، 463، 473؛ **شرح أصول الكافي**، ج 1، ص 90؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 216، 297 و298؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 91.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 2، ص 368 إلى 372؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 110 إلى 118 و**الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 63 إلى 65 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 47 و48؛ **المظاهر الإلهيّة**، ص 23 إلى 25؛ **المشاعر**، ص 47 و48 و49 و50.

1 ـ إثبات ذلك عن طريق التشكيك التفاضليّ في حقيقة الوجود، إذ مقتضى ذلك أن تكون كلُّ مرتبةٍ أعلى من حقيقة الوجود واحدةً بنحو أعلى وأشرف لكافّة الكمالات الموجودة في جميع ما دونها من المراتب. وطبقاً لذلك فالله، الذي لا يتصور فوقه مرتبة، وجود غير متناهٍ وواجب تجميع كمالات المراتب الوجودية بأسرها. ووفق هذه القاعدة فوجود الله هو الوجود الأفضل الإلهي لجميع الماهيات والمفاهيم الكمالية.

2 ـ إثبات ذلك عن طريق العلّة الفاعليّة، فالله عزّ وجل هو العلّة الفاعليّة لكافّة الأشياء، وهو مُعطي الكمال، والفاعل له، فلا يُمكن أن يكون فاقداً له، كما أنّ من غير الممكن أن يكون الكمال الموجود بحدّه في مرتبةِ الفعل والمعلول موجوداً فيه، بل من الضروريّ أن يكون مناسباً لمرتبته، أي بنحوٍ أعلى وأشرف، ولذا كان وجود الله وجوداً لكافّة الكمالات في كافّة الأشياء بنحوِ الوجوب واللاتناهي؛ أي أنَّ الله ـ عزّ وجل ـ هو الوجود الأفضل الإلهيّ لكافّة الماهيّات والمفاهيم الكماليّة.

3 ـ إثبات ذلك عن طريق البساطة، وأنَّ البسيط المحض من غير الممكن سلب أية ماهيّة ومفهوم كماليّ عنه، مع أنّه ليس وجوداً خاصاً لأية ماهيّة. إذاً، مثل هذا الشيء هو الوجود الأفضل لكافّة الماهيّات والمفاهيم الكماليّة، وهذا يعني أنّ الله هو الوجود الأفضل الإلهيّ لكافّة الماهيّات والمفاهيم الكماليّة.

إنّ كلَّ مرتبة من المراتب بالقياس إلى المراتب التي دونها في النظام التشكيكيّ التفاضليّ للوجود، حيث يكون التفاضل فيه عن طريق العليّة، تمتاز بخصوصيّات ثلاث: أولا، أنّها أكمل؛ ثانياً،

أنّها الفاعل لها؛ وثالثاً، أنها أبسط. إلى أن نصل إلى الواجب.

1 ـ الذي هو الكامل المطلق.

2 ـ والفاعل للكلّ.

3 ـ والبسيط المحض. ولأنه يُمكن من خلال كلّ واحدةٍ من هذه الخصوصيّات إثبات أنَّ الواجب هو الوجود الأفضل لكافّة الماهيّات، فإنه في كلّ موضعٍ تمّ التمسّك بواحدٍ من الطرق السابقة، تمَّ الاعتماد على هذه الخصوصيّات لإثبات المطلوب.

ولذا فإنّ **صدر المتألّهين** وفي الفصلين اللذين خصَّصهما لإثبات هذا المدّعى لم يعالج أية مسألة جديدة، بل كان بصدد إثبات نفس تلك المسألة، التي حلَّها لها سابقاً، اعتماداً منه على التشكيك في الوجود أو الفاعليّة الإلهيّة، لكن استناداً إلى بساطة الذّات. ولذا فإنّ جهده انصبّ في هذين الفصلين على إثبات المقدّمة الثانية، والتي تتضمّن كون بسيط الحقيقة كلَّ الأشياء. والذي يبدو لنا هو أنّ الاستدلال الذي ذكره لإثبات هذه المقدّمة، لن يكون صعباً بملاحظة ما تقدّم من بيان في مسألة التركيب من الوجود والماهيّة أو التركيب من الوجود والعدم، ولذا سنغضُّ النظر عن هذا الاستدلال ونُركز إلى أمرين:

الأمر الأوّل: إنَّ من الممكن أن يُظن أنَّ التعبير بـ (جميع الأشياء) في الاستدلال، حيث يُقال: الله بسيط الحقيقة، وكلُّ ما يكون بسيط الحقيقة يكون جميع الأشياء، يُراد منه الإشارة إلى الكمال المطلق؛ لأنَّ المقصود من أن في البسيط المحض كمالات جميع الأشياء، أنّه لا يكون فاقداً لأي كمال؛ أي أنَّه الكامل المطلق. ولكن هذا غير صحيح، كما يتضح مما مرَّ، وهو ظنٌّ

خاطئ؛ لأنّ لازم ذلك أن يكون الاستدلال على وجهٍ دائرٍ، وذلك لأنّه سوف يتمُّ استبدال الكامل المطلق بجميع الأشياء، فيصح الاستدلال على النحو التالي: الله بسيطٌ محض، وكلُّ ما هو بسيطٌ محض فهو كاملٌ مطلق، إذاً الله كاملٌ مطلقٌ؛ ونحن نعلم ـ كما تقدّم ذلك مراراً ـ أنَّ إثبات البساطة المحض لله تتوقّف على كونه كاملاً بالكمال المطلق، كما أنّ إثبات الكمال المطلق من جهةٍ أُخرى، وفي هذا الاستدلال، متوقّفٌ على إثبات كونه بسيطاً محضاً وهو دور محال. إذاً، المُراد من عبارة (جميع الأشياء) نفس (الوجود الخارجيّ الأفضل الإلهيّ) للأشياء، وليس المراد الكامل المطلق، ومضمون الاستدلال بهذا النحو: إنَّ الله وهو الكامل المطلق، بسيطٌ محض، وكلُّ بسيط محض يكون وجوداً خارجيّاً أفضل لجميع الأشياء؛ إذاً، الله هو الوجود الخارجيّ الأفضل لجميع الأشياء؛ أي أننا نستنتج من الكمال المطلق، البساطة المحض، ومن البساطة المحض، الوجود الأفضل الإلهي للأشياء. إذاً، هذا الاستدلال ناظر إلى تطابق العالم الإلهيّ مع العوالم التي دونه أعني سائر الأشياء، ولا نظرَ له إلى الكمال المطلق الإلهيّ، ويترتّب على ذلك أنّ الله هو الوجود الخارجي الأفضل الإلهيّ لجميع الماهيّات والمفاهيم الكماليّة.

الأمر الثاني: قد يتوّهم وجود طريقٍ رابعٍ لإثبات أنّ الله هو الوجود الأفضل الإلهيّ لجميع الأشياء، وهو التمسّك بصرافة وجود الله، ولكن واقع الحال أنّ التمسّك بصرافة وجود الله هو عين التمسّك بكونه بسيطاً محضاً، إذ ترجع البساطة والصرافة في حقيقة الوجود، وخلافاً للماهيات إلى معنى واحد، وهو معنى نفي التركيب من الوجود والعدم أو من الوجود والماهيّة؛ أي أن نفس تلك الحيثيّة التي تكون منشأ صدق أحدهما هي بعينها هي منشأ صدق

الآخر. وذلك لأنّ ما يُمكن فرضه، من جهةٍ، غير حقيقة الوجود ليس إلا الماهيّة والعدم. ومن جهةٍ أُخرى، لأن المراد من صرف أيّة حقيقةٍ ـ وكما تقدّم ـ هو نفس تلك الحقيقة بنحو خالصٍ، أي بنحوٍ لا يخالطها أو يشوبها أمرٌ مغاير لها. ويترتّب على ذلك، أنّ تكون حقيقة الوجود صرفاً متى لم تتركّب مع غيرها أعني مع الماهيّة أوالعدم؛ أي أن تكون بسيطاً محضاً. وأمّا بناءً على برهان الصدّيقين فالله هو نفس حقيقة الوجود بما هي هي. إذاً، البساطة والصرافة في الله متساوقان، والتمسّك بأحدهما هو عين التمسّك بالآخر.

1 ـ 12 ـ نفي مطلق الشريك لله

تقدّم أنّ **صدر المتألّهين** يرى أنّ الله عزّ وجل لا شريكَ له ولا مثيل في كافّة المفاهيم التي تصدق عليه:

«إنّ واجب الوجود [بالذات] لا مشاركَ له في أيّ مفهوم كان»[1].

والمراد من هذا المدّعى، وبملاحظة ما تقدّم بيانه في توحيد الذّات، أنّ الله عزّ وجل كما لا شريك له ولا مثيل في مفهوم الواجب بالذّات، فكذلك لا شريكَ له ولا مثيل في كافّة المفاهيم التي تصدق عليه. إذاً، لا يمكن فرض شريكٍ له في أيّ واحد من المفاهيم التي تصدق عليه، كالشيء، الوجود، العلم، القدرة، الحياة وغير ذلك؛ وبعبارةٍ أوضح، فكما لا يمكن فرض مصداقٍ آخر غير الله لمفهوم الواجب بالذّات، فكذلك لا يمكن فرض مصداق آخر

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 107؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 106 إلى 108؛ **لمعات إلهية**، ص 219 و220؛ **بدايع الحكم**، ص 81 و82؛ **نهاية الحكمة**، ص 282 و283.

غير الله لسائر المفاهيم. وبهذا نصل إلى أنّه كما لا وجود لواجبٍ بالذّات سوى الله، فلا شيئيّة إلا شيئيته، ولا وجود إلا وجوده الله، ولا علم إلا علمه، وهكذا.

رفع إبهام

قد يُقال بأنّه يلزم من هذا التعميم إشكالٌ ذلك أنّه خلافاً لادعاء نفي الشريك عن لله عزّ وجل في الوجوب بالذّات، المستلزم فقط لنفي واجبٍ آخر بالذّات، فإن لنفي الوجود والأوصاف الوجوديّة عن الممكنات، فإنّ ادّعاء نفي مطلق الشريك عن الله مستلزمٌ بحسب ظاهره لنفي وجود الأوصاف الوجوديّة في الممكنات أيضاً. فهل أراد **صدر المتألّهين** فعلا هذا المعنى؟ لا شكَّ في أنَّ الجواب هو بالنفي. لأننا، ومن خلال ملاحظة الفصل اللاحق الذي سوف نخصّصه لهذا البحث، يمكننا القول أنّه لم يبنِ مدعاه على نفي وجود الممكنات في نفسها، ولم يدعِ هذا المعنى؛ أي أنّ الكثرة التشكيكيّة للموجودات المستلزم لوجود الممكنات في نفسها والمستلزم لأوصافها الوجوديّة أمر مفروض. ولذا نحن نستخدم في هذا البحث اصطلاح (الوجود الرابط المعلول) أو باختصار (الوجود الرابط)، بمعنى (الوجود في نفسه الذي يكون بتمام ذاته عين الربط بالجاعل وعين إيجاده)، وليس المراد نفي الوجود في نفسه. ولذا، حذراً من الخطأ، فإنّ من الأفضل بيان المدّعى بهذا النحو: إنّ الممكنات، في عين كونها أشياءَ، ذات وجودٍ وقدرةٍ وعلمٍ وسائر الصفات الوجوديّة، ليست شيئيّتها سوى شيئيّة الله، وليست وجوداً غير وجود الله، وليست علماً سوى علم الله وهكذا. ولكن كيف يبيّن **صدر المتألّهين** هذا المدّعى؟ ألا يستلزم هذا المدّعى الوقوع في التناقض؟

إنّ الاستدلال الذي يذكره لذلك مجملٌ جداً[1]. ولذا قام من تبعه من الفلاسفة بذكر صيغٍ متعدّدة له، **كالملا عبد الله الزنوزي، والآغا علي مدرّس**، والعلامة **الطباطبائي**.

بيان الملا عبد الله الزنوزي

يقول الملا **عبد الله الزنوزي**، بعد أن يؤكد أنّ الله عزّ وجل هو الكمال المطلق والوجود الصرف وغير متناهي، بأنّ وجود الممكن في نفسه هو عين الربط بالواجب بالذّات: إنّ الممكنات لا وجود لها؛ لأنّ وجودها عين الإيجاد والربط بالله؛ وبعبارةٍ أُخرى، لمّا كان وجودها عين الحاجة إلى الله، فإنّ نسبة وجودها إلى وجود الله، وهو الوجود الغنيّ وغير المتناهي، وهي نسبة الحاجة إلى الغنى، ونسبة المتناهي إلى اللامتناهي وهي أمور لا تقبل المقايسة. وبناءً عليه فإنّ وجود الممكنات بالقياس إلى وجود الله بمنزلة العدم، وكذلك علم الممكنات بالنسبة إلى علم الله هو بمنزلة الجهل، وكذلك الحال في سائر المفاهيم والأوصاف الوجوديّة. إذاً، لا شيءٍ غير الله، ولا وجود غير وجوده لا علم غير علمه، وهكذا:

«الوجودات الإمكانيّة حقايق تعلقيّة وحيثيّات ارتباطيّة... ونسبتها

---

(1) «إنّ واجب الوجود لا مشارك له في أيّ مفهومٍ كان لأنّ المشاركة بين شيئين في أيّ معنى كان يرجع إلى وحده ما وقد علمتَ أنّ الوحدة على أنحاء شتّى وإنّ منها حقيقيّة ومنها غير حقيقيّة والحقيقيّة قد تكون عين الذّات الواحدة وهي الوحدة الحقّة الواجبيّة وقد تكون زائدة على الذّات كوحدة المهيّات الممكنة وغير الحقيقيّة ما يكون معروضها أموراً متكثّرة في الواقع وهي بحسب الشركة في أمرٍ ما... إذا تقرّر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشيءٍ من أنحاء الوحدة غير الحقيقيّة فلا شريك له في شيءٍ من المعاني والمفهومات بالحقيقة» (**الأسفار**، ج 6، ص 107).

إلى مفيضها هي نسبة الضعف إلى الشدّة، ونسبة النقص إلى الكمال ونسبة الفقر إلى الغنى. وكيف يمكن تصوّر الاشتراك بين النقص والكمال... إذاً نسبة الحقائق الإمكانيّة والوجودات التعلقيّة إلى حقيقة الوجود الصرف هي نسبة العدم إلى الوجود. بمعنى أنّها وإن كانت وجوداً ولكنّها في جنبه بمنزلة العدم، وإن كانت أشياء فهي في جنبه لا شيء، وعلى هذا الأساس قِس سائر النعوت الكماليّة والأوصاف الكماليّة... إذاً، لا مشارك لواجب الوجود بالذّات في شيء من الأشياء ولا في معنى من المعاني»[1].

لكن **الزنوزي** يؤكّد بعد كلامه السابق على أنّه لا يمكن إنكار وجود الممكنات، وهذا يؤكّد على أنّ صحّة المدّعى المبحوث عنه لا يَبتني على نفي وجود الممكنات في نفسها ولا هو مستلزم لها. إذاً، على الرغم من وجود الممكنات وصفاتها كالعلم والقدرة وأمثال ذلك، يُمكننا القول أيضاً: أنه لا شيء غير الله، ولا وجود إلا وجوده، ولا علم إلا علمه، وهكذا.

ولا شكّ في أنّ هذا البيان يحتوي على شيءٍ من المسامحة والمجاز. إذ مرجعه إلى أنّه لمّا كانت حقيقة وجود الممكن بالنسبة لحقيقة وجود الله بمنزلة العدم، كان اتّصاف الممكن بالوجود والشيئيّة وسائر المفاهيم والأوصاف الوجوديّة بالنسبة لاتّصاف الله عزّ وجل بهذه الأوصاف هو بمنزلة عدم الاتّصاف؛ أي أنّ الاشتراك موجودٌ واقعاً وحقيقةً ولكن لمَّا كانت حصة الشريك الممكن غير قابلةٍ للقياس إلى حصّة غير المتناهي، أمكن تجاهلها والقول بأنّ هذا الاشتراك بمنزلة عدم الاشتراك وأمكن الحكم باختصاص هذه المفاهيم والأوصاف بالواجب. إذاً هذا البيان غير مقبول.

---

(1) **لمعات إلهيّة**، ص 219 و230.

بيان الآغا علي مدرّس

إنّ بيان الآغا **علي مدرّس** يعتبر تتميماً لبيان الملا **عبد الله الزنوزي**؛ لأنّ المدَّعى هو نفسه، والمقدّمات هي نفسها، مع اختلافٍ بينهما يرجع إلى أنّ الآغا **علي تحرّز** عن المجاز والمسامحة. لكن كيف ذلك؟ إنّ استخدام مفردة الواجب والممكن في بيان الملا **عبد الله** كان بلغة العامّة، فهما عنده كالمالك لليسير من المتاع والمالك للمتاع إلى ما لا نهاية، فإنّ لكل واحد منهما حصة من الوجود والشيئية والعلم والقدرة وسائر الأوصاف الوجودية مغايرة لحصة الآخر، ويترتّب على ذلك الاشتراك بين الواجب والممكن في المفاهيم الوجوديّة، ولكن لمّا كانت حصة الشريك الممكن لا تقاس إلى الحصة اللامتناهية للشريك والواجب، كانت بحكم العدم ونزل الاشتراك، منزلة عدم الإشتراك ولذا يقال ـ لا على نحو الحقيقة ـ بأنّ المفاهيم المذكورة مختصّةٌ بالواجب. وهذا البيان يرجع بحسب عبارة الآغا علي مدرّس إلى القول بأنّ:

«شعلة الضوء هي نور في نفسها بحسب الواقع وهي غير نور الشمس، ولكنّ هذا النور بالقياس إلى نور الشمس ليس شيئاً»[1].

ولكن الآغا **علي مدرّس** يرى خلاف ذلك، إذ الواجب والممكن عنده كالمالك والعبد، فإنّ العبد وما ملكَ ملكٌ لمولاه، ولذا كانت حصّة الممكن من الوجود والشيئيّة والعلم والقدرة وسائر الأوصاف الوجوديّة جزءاً من سهم الواجب، بمعنى أنّ التفرد الحقيقيّ للواجب بكل مملوكٍ مستلزم لعدم الاشتراك وموجبٌ لنفي التحصيص في حقّه، وإن كان التحصيص في حقّ الممكن ما زال موجوداً

---

(1) **بدايع الحكم**، ص 82.

والاشتراك باقٍ على حاله، فمثلاً عندما نلاحظ علم الممكن نجد أنّ ههنا علماً آخر مغاير لعلمه هو العلم الذاتيّ لله أو علم سائر الممكنات، إذاً مفهوم العلم، له مصاديق أُخرى مضافاً إلى علم الممكن المذكور. وبناءً عليه فالممكن المذكور شريكٌ في مفهوم العلم مع سائر الممكنات ومع الواجب. ولكن إذا لاحظنا علم الواجب، فلن نجداً علماً إلا علمه، لأنّ أيّ علمٍ نجده إمّا أن يكون علمه في مرتبة الذات أو علمه في مرتبة الفعل. وبناء عليه فمفهوم العلم لا مصداقَ له سوى علم الواجب، فلا شريكَ للواجب في مفهوم العلم. وبناءً عليه تكون الشركة ذاتُ طرفٍ واحدٍ: فقد يكون فالممكن شريك الواجب في مفهوم العلم، ولكن الواجب ليس شريكاً للممكن في هذا المفهوم. إذاً، للممكن في مفهوم العلم شريك ومثيلٌ، ولكن لا يمكن فرض شريكٍ ومثيلٍ للواجب في هذا المفهوم، وكذلك الحال في سائر المفاهيم الوجوديّة.

لكنَّ بين جزأي المدّعى في نظريّة الملا **عبد الله** تناقضاً؛ أي أنّ القول بأنّ (للممكنات شيئيّة ووجوداً وقدرة وعلماً وسائر الأوصاف الوجوديّة) لا يتلاءم مع القول بأنّ (لا شيئيّة سوى شيئيّة الله، ولا وجود إلا وجود الله، ولا علم إلا علمَ الله وهكذا). وبناءً عليه لا بدّ من حمل أحد التعبيرين على المجاز، وهو التعبير الثاني؛ إذاً، بالرغم من وجود علم آخر غير علم الله، وهو علم الممكن، إلا أنّ هذا العلم بالقياس إلى علمِ الله اللامتناهي ليس شيئاً، فيمكن تجاهله والادّعاء بأنّ لا علم إلا علم الله، وهكذا. ولكن الآغا **علي مدرّس** لا يرى تناقضاً بين المضمونين، إذ في الوقت الذي يفرض فيه علم للمكن، يمكن القول حقيقة: لا علم إلا علم الله، لأنّ علم أيّ ممكنٍ هو بنفسه علم الله في مرتبة ذلك الممكن.

ولكن لماذا لم يصل الملا **عبد الله** إلى نفس هذه النتيجة التي

توصّل إليها الآغا **علي مدرّس**، على الرغم من أنّ اختيارهما للمقدّمات كان واحداً، لا سيّما مع تأكيدهما معاً على أنّ وجود الممكن بتمام ذاته هو عين الربط بوجود الجاعل الواجب، أي الرابط بالاصطلاح؟ الجواب عن ذلك هو أنّ الملا **عبد الله** لم يُدرك أنَّ من نتائج وجود الرابط أنّ كمالاً كالعلم لو صحّت نسبته إلى الواجب وإلى ممكن من الممكنات أيضاً، فإنّ نسبة هذا الكمال المذكور للممكن هو عين نسبته إلى والواجب، نعم لا بحسب ذات الواجب، بل بحسب فعله، وفي مرتبته؛ وبعبارةٍ أوضح، عندما نقوم بحمل مفهوم وجوديّ كالعلم على الواجب وحمله أيضاً على ممكنٍ من الممكنات، فليس لدينا حملان في الحقيقة ـ حملٌ على الواجب وحملٌ على الممكن المذكور ـ بل هو حملٌ واحد؛ لأنّه وبسبب ما تقدّم، فإنّ حمله على الممكن هو بالدقّة حملٌ له على الواجب، ولكن بحسب فعله وفي مرتبة الممكن المذكور. وقد ذكر **صدر المتألّهين** هذا الأمر صراحةً فقال:

«إنّ حيثيّة نسبة الفعل إلى العبد هو بعينها حيثيّته إلى الربّ، إنّ الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الربّ»[1] (فكما أنّ وجود زيدٍ بعينه أمرٌ متحقِّق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأنٌ من شؤون الحقّ الأوّل، فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه [أي إلى الحقّ الأوّل] بالحقيقة لا بالمجاز والكذب... على الوجه الأعلى الأشرف... بلا شوف انفعال ونقص»[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 387.

(2) المصدر نفسه، ص 374 وانظر أيضاً: **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 275.

ولا شكّ أنّه مع وجود حملين ونسبَتين فلا بدّ من وجود حصّتين، حصّة للواجب وحصّة للمكن، وتبعاً لذلك لا بدّ من اشتراك الواجب والممكن في المفهوم المحمول، ولا بدّ لإثبات اختصاص ذلك بالواجب من التمسّك بالمجاز والمسامحة، كما فعل الملا **عبد الله الزنوزي**. ولكن خلافاً له، فإنّ ابنه الآغا **علي مدرّس** تمكّن من الاستفادة من نتيجة الوجود الرابط.

وطبقاً لهذا البيان فعندما تقول: (لديّ علم حضوريّ بنفسي) أو (لله عز وجل علمٌ حضوريٌ بي) فإنّ المقصود هو علم الله بي في مرتبة الفعل، لا العلم الذاتيّ لله عز وجل بي، فليس ههنا علمان حضوريان، علمي الحضوري بنفسي، وعلم الله بي في مرتبة الفعل، بل لا وجودَ إلا لعلم حضوريّ واحدٍ، ولكنّ هذا العلم الحضوريّ هو علمٌ حضوريٌ من قبلي بنفسي، وهو علمٌ حضوريٌ فعلى لله بي في مرتبة ذاتيّ؛ أي أن نفس علمي الحضوريّ بنفسي هو بعينه العلم الحضوريّ لله مع الفعل في مرتبة ذاتي؛ وباختصارٍ، علمي بنفسي هو علمٌ فعليّ لله بي، وقِس على هذا. ومن الواضح أنّه في هذا الفرض يكون العلم علماً لله، ولكن إمّا في مرتبةِ ذاته أو في مرتبة فعله. فلا يُمكن، بل لا يُتصوّر وجود علمٍ لا يكون علماً لله. ولذا لا يكون الاشتراك من الأساس بين الواجب والممكن في مفهوم العلم أمراً قابلا للفرض. ويَنتج من ذلك أنّه لا نتصوّر أنّ له شريكاً ولا مثيلاً في العلم، وهكذا. وهو يبدأ بحثه بالتالي:

«المجعول بالذّات... جهةُ ذاتِه بعينها جهةُ الربط بالجاعل بالذّات. فوجوده ذاته، وهو عين ذاته هو بعينه ربطه بالجاعل بالذات. فوجدانه بالذّات بعينه وجدان الجاعل بالذّات في مقام ذات»[1].

---

(1) **بدايع الحكم**، ص 79.

ثمَّ يعمِّم هذا الحكم، من خلال تقديم استدلالٍ بسيطٍ، لكافّة عوارض الوجود:

«جميع الوجودات الإمكانيّة، حيث كانت مجعولةً بالذات، فهي بذاتها وكمالاتها وعوارضها الوجوديّة المرتبطة بالذّات، بجاعلها بالذّات أي بالله تبارك وتعالى»[1].

ثم يصل، بعد بحثٍ مفصّلٍ شيئاً ما حول نسبة الموجودات الإمكانيّة إلى قيموميّة الواجب تعالى، ونسبة نفس القيموميّة إلى ذات الواجب، إلى النتيجة التالية:

«فلا علمَ إلا علمَ الحقّ الأوّل، ولا قدرةَ إلا قدرته وهكذا»[2].

ومن الواضح أنّه، وطبقاً لهذا البيان، لا شركة متصوّرة أصلاً، لأنَّه لا يُمكن فرض سوى موصوفٍ واحدٍ، مع أنّ:

«المشاركة إنّما تتصوّر مع فرض وجود موصوفين متَّحدين في صفةٍ»[3].

وهو ختاماً يقوم بالمقارنة بين ما توصّل إليه مع ما توصّل إليه والده فيقول:

«إذاً، من الأفضل القول بأنّ كلَّ صفةٍ وكمالٍ ووجودٍ بما هو وجود، جماليّة كانت أو جلالية، ذاتيّة أو فعليّة، كانت منسوبة بجليّ النظر إلى الحقّ الأوّل وإلى الخلق أيضاً، بالنظر الدقيق الفلسفيّ... فإنَّ نسبة الصفة والكمال إلى الخلق بعينها هي نسبة تلك الصفة إلى الحقّ الأوّل... لا بحسب ذاته، بل بحسب فعله وفي مرتبة فعله. لا

---

(1) المصدر نفسه، ص 89.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

[كما قال الوالد] أن نقول: إنّ الخلق وجود ولهذا الوجود صفاتٌ يُوصف بها من صفاتٍ وكمالاتِ الوجود بما هو وجود، ولكنَّ هذا الوجود بالنسبة والقياس إلى وجود الحقّ الأوّل هو بمنزلة العدم، واتّصافه بتلك الصّفات... بالنسبة إلى اتّصاف الحقّ الأوّل بتلك الصفات بمنزلة عدم الاتّصاف... لأنّه في الصورة الأولى هو اضمحلال واستهلاك محض، ولا تُعقل المشاركة وفي الصورة الثانية نتصوّر شائبة الاستبداد والاستقلال والمشاركة والاتّحاد»[1].

بيان العلامة الطباطبائي

يستفيد العلامة **الطباطبائي** في بيانه من قيد (من حيث المصداق) أو (من حيث خصوصيّة المصداق): ففي المفاهيم التي تُحمل على الله عزّ وجل وعلى الممكنات بنحوٍ مشترك، يكون الله بالنظر إلى خصوصيّة المصداق واحداً لا شريكَ له ولا مثيل:

«إنَّ الواجب بالذّات لا مشاركة له في شيءٍ من المفاهيم من حيث المصداق»[2].

فلماذا كانت زيادة هذا القيد؟ فهل هذا القيد واسطةٌ في العروض وحيثيّة تقييديّة أو هو واسطة في الثبوت وحيثيّة تعليليّة؟ إنّ ما سوف يأتي من طريقة بيان العلامة **الطباطبائي** للموضوع أكثرُ انسجاماً مع الاحتمال الأوّل، وإن لم يكن الاحتمال الثاني منفيّاً تماماً. وخلاصة الأمر أنّ ههنا احتمالين:

---

(1) **بدايع الحكم**، ص 82.

(2) **نهاية الحكمة**، ص 282.

الاحتمال الأوّل

أن يكون القيد المذكور واسطةً في العروض وحيثيّةً تقييديّةً. وفي هذا الفرض، تكون نتيجة هذا القيد استبدالُ المدّعى، بمعنى أنّ مفهوم الوجود مثلاً كما يصدق على وجود الله فهو يصدق على وجود الممكنات. إذاً فهما مشتركان في هذا المفهوم، ولا فرق بينهما من هذه الجهة. وإن كان من فرقٍ بينهما فهو في خصوصيّته المصداق، بمعنى أنَّ وجود الله هو وحده المصداق الواجب لهذا المفهوم، بنحوٍ لا يمكن فرض مصداقٍ آخر واجبٍ لهذا المفهوم، وذلك خلافاً لوجود الممكن فهو ليس وحده مصداقاً ممكناً لهذا المفهوم، بل يُمكن أن يعرض له مصاديق ممكنة، بل ثمّة وجود لمصاديق متعدِّدة منه. وكذلك الحال في مفهوم العلم مثلاً، فهو يصدق على علم الله كما يصدق على علم الممكنات، فالجميع يشترك في هذا المفهوم، ولكنّ مصداق العلم في الله هو عين مصداق وجوده، وتبعاً لذلك فهي من الواجب بالذّات، فعلمه هو مصداق واجب وحيد لمفهوم العلم، بنحوٍ لا يمكن فرض مصداقٍ آخر واجبٍ لهذا المفهوم، وذلك خلافاً لعلم الممكن الذي هو ممكن كذلك ولذا لا يوجد مصداق ممكن واحد لمفهوم العلم، بل يمكن فرض مصاديقَ أُخرى متعدّدة، بل هي موجودة وهكذا. إذاً، على الرغم من وجود شريكٍ ومثيلٍ لله عزّ وجلّ في مفهوم الوجود والشيء والعلم والقدرة وسائر المفاهيم الوجوديّة، ولكن عند النظر إلى خصوصيّات مصاديق هذه المفاهيم، كالوجوب والإمكان، التناهي وعدم التناهي، الصرافة وعدم الصرافة وغير ذلك فإنّه لا شريك له ولا مثيلَ في هذه المفاهيم.

«إمّا شيءٌ من المفاهيم المنتَزعة من الوجود فالذي للواجب بالذّات منها أعلى المراتب غير المتناهي شدّةً، الذي لا يُخالطه

نقص ولا عدم، والذي لغيره بعض مراتب الحقيقة المشكِّكة غير الخالي من نقصٍ وتركيبٍ، فلا مشاركة»[1].

إذاً، البحث لا يقتصر على صرف صدق أو عدم صدق المفهوم على المصاديق المتعدِّدة أو بالاصطلاح في الاشتراك أو عدم الاشتراك في نفس المفهوم، بل البحث في الاشتراك أو عدم الاشتراك في خصوصيّات مصاديق كل مفهوم:

«أمَّا حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذّات وغيره... مع الغضّ عن خصوصيّة المصداق... فليس من الإشتراك المبحوث عنه في شيء»[2].

لكن هذا المدّعى وإن كان صحيحاً في نفسه، فهو ليس مراد **صدر المتألّهين**، إذ لا قرينةَ في كلام **صدر المتألّهين** على ذلك بل ما تقدّم من بيانيّ **صدر المتألّهين** وما فهمه من لحقه من الفلاسفة لم يكن إلا ما تقدّم بيانه وتوضيحه هذا أولاً.

ثانياً، إنَّ من الممكن تعميم هذا المدّعى حتّى للممكنات فندّعي مثلاًأنّ أيَّة واقعيّةٍ، سواء كانت الله أم غيره، لا شريك لها ولا مثيل في أي مفهوم، من خصوصيّة مصداقها، وذلك لأنّ التشخّص ذاتيّ لكلّ واقعيّة، بنحوِ تكون كلٌّ واقعيّةٍ بنفسها وذاتاً أمراً خاصّاً وليس مشتركاً، وبحسب تعبير العلامة **الطباطبائي**: «لا تكرار في الوجود»[3] ولذا لو كان ملاك اشتراك أو عدم اشتراك الواجب مع سائر الأشياء، مضافاً إلى صدق المفهوم على المصداق، خصوصيّة المصداق أيضاً، فلا بدّ من تعميم هذا المدّعى إلى كافَّة الواقعيَّات، فنقول: لا شريك

---

(1) نهاية الحكمة، ص 283.

(2) المصدر نفسه،ص 283.

(3) المصدر نفسه، ص 22 و23.

لأيّة واقعيّةٍ في أيّ مفهومٍ من حيث خصوصيّة المصداق، وبناءً عليه لن تكون هذه القاعدة ممّا يختصّ به الواجب تعالى.

وثالثاً، مع فرض أنَّ صرف أيّة خصوصيّة من خصوصيّات المصاديق لا تكون دخيلةً في الملاك، بل خصوصيتا الوجوب والإمكان فقط، أو الخصوصيّات التي ترجع إليهما ـ كالتناهي وعدم التناهي، الصرافة وعدم الصرافة وغير ذلك ـ (كما بيّناه عند توضيح كلام العلامة **الطباطبائي**)، فإنَّنا نواجه إشكالاً جديداً، وهو أنّ المدّعى المذكور لا يحمل مضموناً أو حكماً جديداً، بل هو نفس مدّعى نفي الشريك عن الله في وجوب الوجود، ويتمّ تعميمه من خلال الواسطة في العروض إلى سائر الصفات بنحو المجاز، وذلك لأنّه بناءً على هذا الفرض، فإنّ لله، مع قطع النظر عن وجوبه الذاتيّ، شريكاً في مفهوم الوجود والعلم والشيء وأمثال ذلك، ولكن بلحاظ هذه الخصوصيّة لا يكوزن له شريك ولا مثيل، شريكَ له ولا مثيل، إذاً، ملاك كونه لا شريكَ له ولا مثيل هو كونه واجباً بالذات؛ وبلغة فلسفيّة، نفيُ الشريك عن الله في الوجوب بالذّات واسطةٌ في العروض وحيثيّة تقييديّة، لنفي الشريك عن المفاهيم الوجوديّة التي تصدق أو تحمل عليه وعلى الممكنات بنحو الاشتراك. إنَّ مؤدّى هذا الكلام أنّه لا شريك لله في مفهوم الواجب بالذّات حقيقةً وبالذّات، وأمَّا في سائر المفاهيم التي تصدق عليه فهو لا شريك له مجازاً وبالعرَض. إذاً، هذا البيان، حتَّى بناءً على الفرض الأخير، لا يتضمّن حكماً جديداً حول الواجب إلا على سبيل المجاز.

الاحتمال الثاني

أن يكون القيد المذكور واسطةً في الثبوت وحيثيّةً تعليليّة. وفي

هذا الفرض لا يكون وجود هذا القيد مستلزماً للتصرّف في المدّعى. إذ معناه أنّ خصوصيّة المصداق تكون سبباً لئلا يكون للواجب بالذّات شريكاً في المفاهيم المذكورة، وهو إشارةٌ إلى ما تقدّم بيانه في كلام الآغا **علي مدرّس**، وهو مبنيّ على أنَّ حمل المفاهيم المذكورة على ممكنٍ من الممكنات هو بعينه حملٌ لها على الواجب، ولكن لا في مرتبة ذاته، بل في مرتبة فعله وفي مرتبة الممكن المذكور، بنحوٍ لا يُمكن فرض شريكٍ ومثيل للواجب بالذّات في أية واحدة منها. إنّ مبرّر هذا الاحتمال هو الاستدلال الأوّل للعلامة في الفصل الذي خصصه لهذا الموضوع. فإنّ هذا الاستدلال يتلاءم مع هذا البيان.

نعم، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الآغا **علي مدرّس** استند في استدلاله لإثبات المطلوب إلى كون الممكن وجوداً رابطاً بالنسبة إلى الواجب، وأمَّا العلامة فيستند في استدلاله المذكور إلى كون وجود الواجب وجوداً صرفاً. إذاً، الآغا علي مدرّس يستند إلى خصوصيّة وجود الممكن لإثبات المدّعى، فيما يُثبت العلامة ذلك استناداً إلى خصوصيّة وجود الواجب. وبناء على هذا الاحتمال فإنّ مفاد قيد (من حيث خصوصيّة المصداق) هو أنّ خصوصيّة المصداق توجب كون حمل المفاهيم المذكورة على الممكن هو بعينه حملاً لها على الواجب بحسب مرتبة فعله، بنحوٍ لا يمكن فرض شريكٍ له في أيّ واحدٍ من هذه المفاهيم، سواء كانت خصوصيّة مصداق الممكن منهما هي كونه وجوداً رابطاً، أو كانت خصوصيّة مصداق الواجب كونه وجوداً صرفاً. إنَّ التأمّل في أيّة واحدةٍ من هاتين الخصوصيّتين يُمكن لها أن تُثبت المطلوب. ويستفيد **الآغا علي** من خصوصيّة وجود الممكن والظاهر أنّ العلامة **الطباطبائي** يعتمد على خصوصيّة وجود الواجب.

ولكن كيف يمكن إثبات هذا المطلوب من خلال التمسّك بكون الواجب وجوداً صرفاً؟ إنّ لبّ الجواب يرجع إلى أنّ صرف الحقيقة لا يتنافى فقط مع فرض صرفٍ آخر من الحقيقة، بل يتنافى كذلك مع فرض غير الصرف من تلك الحقيقة، مع اختلافٍ يرجع إلى أنّه مع فرض صرف آخر من تلك الحقيقة، فالتنافي مطلق وأمّا مع فرض غير الصرف من تلك الحقيقة فلا بدّ من التفصيل، فنقول: إنّ صرف الحقيقة مع غير الصرف من الحقيقة إن فُرضَ أنّه مرتبة نازلةٌ من الصرف فلا تنافٍ بينهما (بنحوٍ يكون حمل الكمالات من تلك الحقيقة على غير الصرف من تلك الحقيقة بمعنى حمله على الصرف بحسب فعله لا بحسب ذاته)، وإن فُرضَ أنّ غير الصرف من الحقيقة هو بمنزلة أمرٍ مغايرٍ ومباينٍ للصرف فيقع التنافي بينهما (بنحوٍ لا يكون حمل كمالاتِ تلك الحقيقة على غير الصرف بمعنى حملها على الصرف). وبعبارةٍ مختصرةٍ، فرض صرف حقيقةٍ يَتنافى مع فرض غير الصرف من تلك الحقيقة بحيث يكون شريكاً له في الكمالات، وأمّا مع فرض أنَّ غير الصرف من تلك الحقيقة مرتبةٌ نازلةٌ منه فلا تَنافي.

إنّ معرفة صحّة هذا الجواب تتوقّف على الالتفات مسبقاً إلى أنّ سلب شيءٍ عن شيءٍ آخر، الموجب للمغايرة والتمايز بينهما، يتوقَّف على كون المسلوب عنه مشتملاً على شيءٍ يكون المسلوب فاقداً له. إي إنَّه يُمكننا أن نقول: إنّ (A ليست B) متى كانت A واجدةً لشيءٍ ليس موجوداً لدى B، وفي المقابل يُمكننا أن نقول: إنّ (B ليست A) متى كانت B واجدةً لشيءٍ ليس موجوداً لدى A، ويصحُّ السلبُ من الطرفين متى كان كلُّ طرفٍ منهما واجداً لشيءٍ مفقودٍ لدى الآخر. إذاً، تحقّق الكثرة مشروطٌ بتحقّق التمايز والتغاير، وتحقّق التمايز والتغاير مشروطٌ بأن يكون كلُّ واحدٍ من الأمور المتغايرة قابلاً للسلب عن الآخر، وصحّة مثل هذا السلب مستلزمة لكون كلِّ

واحدٍ من الأمور المذكورة واجداً لشيءٍ يفتقده الآخر، وبلغة الاصطلاح الفلسفيّ، مستلزمٌ لتركّب حقيقة الوجود في كلِّ طرفٍ منها من إثباتٍ ونفي؛ لأنّ واجد لكمالٍ أو كمالاتٍ وتبعاً لذلك يمكن حملها عليها، وفاقدةٌ لكمالٍ أو كمالاتٍ بنحوٍ يُمكن سلبها عنه، فهي مصداقُ الحمل والإيجاب وهي أيضاً مصداقُ للسلب. وبناءً عليه يكون الإشتراك في مفهومٍ مستلزماً لتكثّر مصاديقه وتكثّرها مستلزمٌ لتركّب كلٍّ واحدٍ منها من إثباتٍ ونفي:

«لا تتحقّق الكثرة إلا بآحادٍ متغايرةٍ متمايزةٍ كلٌ منا مشتملٌ على ما يُسلب به عنه غيره من الآحاد فكلٌ من المتشاركين مركّب من النفي والإثبات بحسب الوجود»[1].

وبملاحظة أنّ الواجب بالذّات صرف، ولا يتركّب من النفي والإثبات، وذلك خلافاً للممكن فهو ليس بصرفٍ بل ناقصٌ ومركّبٌ من نفي وإثبات، يُمكننا أن نستنتج أنّه عندما نلحظ المصداقَ الواجب للمفاهيم المذكورة، فلا نجد كثرة، لفقدان التركّب من النفي والإثبات الذي هو شرط للكثرة، ونتيجة ذلك انتفاء الشركة في المفاهيم المذكورة، بل لا تكون الشركةُ قابلةً للفرض إطلاقاً:

«وإذا كان وجودُ الواجب بالذّات حقيقةَ الوجود الصرف البسيط، لا سبيل للتركيب إليه ولا مجال للنفي فيه، فلا يشاركه شيءٌ في معنىً من المعاني»[2].

وأمّا عند ملاحظة المصداقِ الممكن لهذه المفاهيم فإنّ الكثرة والمشاركة مُمكنةُ الفرض، بنحو تتشارك في ذلك كافّة الممكنات والواجب.

وقد يتوهّم متوهِّم أنّ الاستدلال المذكور أعلاه يختصّ بمفهوم

(1) **نهاية الحكمة**، ص 282.

(2) المصدر نفسه.

الوجود؛ لأنّ وجود الواجب هو الصرف، ولكن هذا توهّم باطل، بل الاستدلال يشمل سائر الأوصاف الوجوديّة، كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، وذلك لأنَّ مصداق الوجود في الواجب هو بعينه مصداقُ العلم والقدرة والحياة وسائر الأوصاف الوجودية. إذاً، علمُ الواجب صرفٌ أيضاً، وذلك خلافاً لعلم الممكن، وكذلك القدرة فيه فهي صرفٌ وذلك خلافاً لقدرة الممكن وقِسْ على هذا. ويترتّب على ذلك أنّه على الرغم من أنَّ الممكن هو وجود وشيء وعلم وقدرة وحياة وهكذا، فهو لا يمكن فرض كونه شريكاً أو مثيلاً للواجب في المفاهيم المذكورة.

ولا شكّ في أنَّ المفاهيم المذكورة تُحمل على الواجب كما تُحمل على الممكن، وهما معاً مصداقان لتلك المفاهيم، ومع ذلك لا يُمكن فرض شريكٍ للواجب ولا مثيلٍ في هذه المفاهيم، في الوقت الذي يمكن فرض شريك فيها أو مثيل في الممكن وفقط في حالة واحدة يصح حمل هذه المفاهيم على الممكن كما تحمل على الواجب وهي فيما لو حملت على الواجب لا بحسب ذاته، بلا بحسب فعله في مرتبة الممكن المذكور، ومثلُ هذا الفرض لا يصحّ إلا متى كان الممكن مرتبةً نازلةً من حقيقة الوجود التي تكون بما هي هي واجبٌ وصرف، ولا يصحّ مع فرض كونها أمراً مغايراً لصرف حقيقة الوجود، ولا مع فرض كونها جزءاً منه أو عينه. إذاً، صرف حقيقة الوجود تتنافى مع فرض صرفِ وجودٍ آخر، وكذا مع فرض وجودٍ غير صرف مغايرٍ له، وحالة عدم التنافي تنحصرُ مع فرض وجودٍ غير صرفٍ يكون في مرتبة فعله.

ولو كان هذا هو مراد العلامة **الطباطبائي**، فلا بدّ من توجيه بعض كلماته التي تتنافى مع كون هذا الاحتمال هو المراد، ولو كان الاحتمال الأوّل هو مراده فإنّه سوف يكون رأياً جديداً في هذا المجال.

3 ـ 12 ـ التشبيه والتنزيه

إن مسألة التشبيه والتنزيه هي من المسائل الفلسفيّة التي يظهر، وبوضوح، تأثّر التعاليم الدينيّة بها؛ وليس المراد من التأثير أنّ التعاليم المذكورة دخيلةٌ في مقام الحكم أو استبدال بعض مقدّمات البراهين بها، بل المراد من التأثير هنا هو المعنى المتقدّم في الأمر الثاني من الفصل الثاني (2 ـ 2) والذي تقدّم توضيعه له في المنهج المعرفيّ للحكمة المتعالية. مضافاً إلى أنّ هذا الأمر بُحث في أوّل قسم معرفة الله، وذلك عند الحديث عن الإله في الدّين والإله في الفلسفة.

إنّ مفردة تشبيه هي بمعنى جعل الشيء شبيهاً أو النظر إليه كذلك، وأمّا مفردة تنزيه فتعني الإبعاد والتطهير. وأمّا اصطلاحاً فالمراد من التشبيه نسبة صفات الممكن إلى الواجب بالذّات، والمراد من التنزيه تنزيه الواجب بالذّات عن هذه الصفات. والصفات الإمكانيّة هي الصفات التي تكون نسبتها إلى موضوعٍ وحملها عليه مستلزمةً للإمكان الذاتيّ، كوصف الجسمانيّة، اللّون، الشكل، الحركة وأمثال ذلك. ويُطلق على القائلين بالتشبيه تسمية المشبّهة.

الإفراط والتفريط

إنّ من بين الفرق الإسلاميّة فرقتين في غاية الإفراط والتفريط فيما يتعلّق بباب التنزيه. الفرقة الأولى، وصلت بها شدّة الإفراط إلى التعطيل، فيرى وهؤلاء يرون أنّه من غير الصحيح الحكم على الله بحكم أو وصفه بصفةٍ، إلا تلك الصفات التي وردت في الشرع، وذلك من باب التعبّد ودون النظر في معناها. والفرقة الثانية كانت في غاية التفريط فوقعت في التشبيه. فقد اعتمد هؤلاء على ظاهر بعض

آيات القرآن الكريم نحو ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾[1] ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[2] ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[3] ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ۝٣٩﴾[4] ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[5] وغير ذلك من الآيات، فتخلّوا عن التنزيه وجعلوا لله بدناً جسمانياً له رأسٌ ويدٌ وقدمٌ وأمثال ذلك[6]. وأمّا سائر الفرق الإسلاميّة فقد التزمت بالتنزيه من خلال نفي التشبيه، ولكن لا إلى الحدّ الموجب لتعطيل الأحكام العقليّة في باب الذّات الإلهيّة.

التنزيه الفلسفي

ويعتقد الفلاسفة، من بين هؤلاء، بالتنزيه أيضاً، وهم يرون أية هؤلاء أنّ أيّة صفةٍ ثبوتيّة كماليّة يُمكن نسبتها إلى الله عزّ وجل شرطَ أن لا تكون مستلزمةً للمحدوديّة والحاجة، وباختصار أن لا تكون مستلزمةً للإمكان الذاتيّ في الموصوف، كالوجود، العلم، القدرة، الحياة مع فرض كونها عين الذّات لا زائدة عليها. وفي المقابل لا يصحُّ أن نصفَ الله عزّ وجل بأيّة صفةٍ تستلزم المحدوديّة والحاجة والإمكان الذاتيّ، وإن كانت صفة ثبوتيّة وكماليّة، كاللون، الشكل، الحركة وكافّة الصفات المستلزمة للانفعال، وكونه بالقوّة، وككافّة الماهيّات الجوهريّة، وقِسْ على هذا:

---

(1) سورة طه: الآية 50.

(2) سورة البقرة: الآية 115.

(3) سورة الفتح: الآية 10.

(4) سورة طه: الآية 39.

(5) سورة الزمر: الآية 56.

(6) انظر: **الملل والنحل**، ج 1، ص 84 و85؛ جعفر السبحاني، **بحوث في الملل والنحل**، قم، جماعة المدرسين، 1416 هـ. ق، في سبع مجلدات، ج 2، ص 95 إلى 114.

«إنّ كلّ كمالٍ مطلق للموجود من حيث هو موجود لا يمتنع على واجب الوجود، فيجب له. ومعنى قولنا: «كمالٌ مطلقٌ» أي لا يكون كمالا من وجهٍ، ونقصاً من وجه من جهة ما يجب له تكثر وتركّب وجسميّة ونحوها»[1].

ومقتضى هذا التنزيه هو:

1 ـ أنه من غير الممكن حمل أيّة ماهيّةٍ بأي نوعٍ من أنواع الحمل على الله، سواء أكانت تلك الماهيّة بشرطٍ لا أو لا بشرط، وسواء كان ذلك بالحمل الشايع أو بحمل الحقيقة أو الرقيقة. فالله ليس ماهيّة من الماهيّات، لا بوجودها الخاصّ ولا بوجودها الأفضل، ولا هو ماهيّة ممكنةً سواء أكانت جوهريّة أم عرضيّة، ولا هو ماهيةٌ أُخرى تختصّ به.

2 ـ أنه من غير الممكن لأيّ وصفٍ من أوصاف الوجود، بما هو وجود، ويُنسب إلى المخلوق كعلم المخلوق وقدرة المخلوق وحياته وأمثال ذلك، أن يُنسب إلى الله عزّ وجلّ أو أن يكون قابلاً للحمل عليه بنفس تلك الجهة التي يُنسب بها إلى المخلوق أو يكون قابلاً للحمل عليه، بنحوٍ تكون نفس

(1) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 486 و487، «ضابط جامع: كلُّ شيءٍ حكم العقل أنّه كمال لذاتٍ ما من حيث ذات وموجود من غير اعتبار خصوص تجسّم وتركّب وعارض ما تكثّر وممكن بالإمكان العام فيمكن بالإمكان العام على واجب الوجود فيجب؛ لأنّه كمال للوجود من حيث هو وجود، ولا يوجب تكثّرا، فلا يمتنع والوجود البحت الواجبيّ أوّي بكل كمال غير متكثر وهو المعطي لكلّ كمالٍ ويمتنع أن يُعطي الكمال القاصر عنه، فيصير المستفيد أشرف من المفيد. هذا محال» (**مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 41).

الأوصاف الوجوديّة للمخلوقات أوصافاً لنفس الواجب في مرتبة فعله.

3 ـ أنه من غير الممكن لأيّ فعلٍ صادرٍ من المخلوق من حيث كونه صادراً من المخلوق ومنسوباً إليه أن يكون منسوباً إلى الله عزّ وجلّ وصادراً عنه، بنحوٍ يكون صدور الفعل من المخلوق هو نفس صدورِ الفعل من نفس الواجب، ولكن لا في مرتبة ذاته بل في مرتبة فعله.

إفراط الفلاسفة في التنزيه

إنّ الذي يبدو لنا هو أنّ الالتزام بهذه الأمور المذكورة أعلاه يوقِع الفلسفة في إشكالاتٍ عديدة، فالأمر الأوّل مستلزمٌ لعدم وجود أيّ نوعٍ من المناسبة والسنخيّة بين وجود الله ووجود المخلوق؛ وبعبارةٍ أُخرى، مستلزمٌ لكون وجود الله مبايناً بتمام ذاته لوجود المخلوق. والأمر الثاني يتنافى مع الآيات والروايات التي تدلّ على حصر الصفات الوجوديّة بالله، نحو ﴿بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ﴾[1]، ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡقَدِيرُ ۝٥٤﴾[2] ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ۝٧٦﴾[3] وأمثال هذه الآيات. والأمر الثالث يتنافي مع الآيات التي تنسب فعل المخلوق إلى الله أيضاً، نحو: ﴿وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[4] وكذلك الآيات الأُخرى التي أشرنا إلى بعضها في مبحث معرفة الله. مضافاً إلى أنّ معاني الآيات والروايات التي تمسّك بها. ليس واضحة.

(1) سورة الحج: الآية 62.

(2) سورة الروم: الآية 54.

(3) سورة المائدة: الآية 76.

(4) سورة الأنفال: الآية 17.

لا شكّ في أنّ رأي المشبّهة باطلٌ عقلاً ونقلاً، ولا بدّ لأجل فهم المراد الحقيقيّ من الآيات والروايات من الجمع بينها وبين النصوص الدالّة على التنزيه الصرف، ولكنَّ، وكما ذكرنا في أوّل بحث معرفة الله، التنزيه الفلسفي كذلك يتنافى مع المراد الصحيح من هذه الآيات والروايات. وبناءً عليه يكون التنزيه الفلسفي قابلاً للتعديل بنحو يكون موجباً لتنزيه الله عن كافّة الأوصاف المستلزمة للإمكان من غير أن يتنافى مع المراد من هذه الآيات والروايات المذكورة، أو يكون موجباً لتأويلها.

تعديل صدر المتألّهين

ولقد نجد مثل وقع هذا التعديل في نظريّة **صدر المتألّهين**. وما ذكرناه في الأمر الأوّل من الفصل الثاني عشر (1 ـ 12) وكذا في الأمر الثاني من الفصل الثاني عشر (2 ـ 12) يساعد في توضيح هذا التعديل، إذ مرَّ أن **صدر المتألّهين** يعتقد:

1 ـ أنَّ الله ـ مع كونه ليس وجوداً خاصاً لأيّة ماهيّة حتّى يستلزم ذلك إمكانها ـ هو الوجود الأفضل لكافّة الماهيّات والمفاهيم الكماليّة. ومقتضى هذا التعديل، أن، تمايز الوجود الأفضل للماهيّة عن وجودها الخاص الذي يكون إمكانيّاً بالضرورة، هو من نوع التمايز التشكيكيّ بين الكامل والناقص والذي يكون مشمولاً للوحدة العينيّة التشكيكيّة، وليس من نوع التباين بتمامِ الذّات المستلزم لنفي أي نوعٍ من المناسبة بين وجود الله ووجود المخلوق هذا أولاً وثانياً، إنّ لبعض التعابير نحو: يد الله، وجه الله، جنب الله وأمثال ذلك لها معنى إلهياً غير إمكانيّ من غير أن يستلزم ذلك نسبةَ الجسمانيّة والإمكان إلى

الله، ومن غير أن يؤدّي حمل هذه التعابير على خلاف ظهورها النهائي.

2 ـ أنّ الأوصاف الوجوديّة للمخلوق كالعلم، القدرة، الحياة وأمثال ذلك، وكذلك فعل المخلوق، تُنسب جميعاً إلى الله من نفس تلك الجهة التي تُنسب فيها إلى المخلوقين، ولكنها لا تُنسب إليه في مرتبة ذاته، بل تُنسب إليه في مرتبة فعله هذا أولاً وثانياً، أنّها تُنسب إليه من حيث كونها مصداقاً للوجود لا من حيث كونها مصداقاً للعدم والنقص. ويستنتج من ذلك أنه يصح لنا القول: لا علم إلا علم الله، سواء أكان ذلك العلم في مقام الذّات أو في مقام الفعل وفي مرتبة المخلوق، وهكذا في عين كون المخلوقات واحدة للكمالات المذكورة وفاعلة لها. ومن خلال هذا التعديل يظهر أنَّ التنزيه الفلسفيّ لا يتنافى مع ظاهر الآيات والروايات التي تدلّ على حصر الأوصاف الوجوديّة بالله وكذا التأثير والفاعلية في الله، كما لا تتنافى مع المراد من الآيات والروايات التي تَنسب فعل المخلوق إلى الله:

«إنّ نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيحٌ، كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها، من الوجه الذي بعينه يُنسب إليه [أي إلى الحقّ الأوّل]، فكما أنّ وجود زيدٍ بعينه أمرٌ متحقِّق في الواقع منسوبُ إلى زيدٍ بالحقيقة لا بالمجاز، وهو مع ذلك شأنٌ من شؤون الحقّ الأوّل، فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبةٌ إليه [أي إلى الحقّ الأوّل] بالحقيقة لا بالمجاز والكذب. فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك فعله أحد أفاعيل الحقّ على الوجه الأعلى والأشرف

اللائق بأحديّة ذاته بلا شوب انفعالٍ ونقصٍ وتشبيهٍ ومخالطةٍ بالأجسام والأرجاس»[1].

ولو دقَّقنا النظر فإنّ إفراط الفلاسفة السابقين نشأ من ملاحظتهم لمقام الذّات فقط، وإلى جنبة واحدةٍ منه، وهي جنبة أنّ الله ليس وجوداً خاصّاً لأية ماهيّةٍ ولأيّ مفهومٍ كمالي إمكاني، ويترتّب على ذلك أن يكون منزّهاً ومقدّساً، وغفلوا عن جنبةٍ أُخرى من جنباته،وهي جهة فعله في مقام أي: أنهم غفلوا عن تلك الجنبة من الذّات التي هي في عين وجوبها هي كثرة في الوحدة، ومقتضى ذلك أن يكون الله هو الوجود الإلهيّ الأفضل لكافّة الماهيّات والمفاهيم الكماليّة. وغفلوا عن أنَّ فعله لمَّا كان هو عين الربط بذاته كان مستلزماً للكثرة والإمكان والتشبيه في مقام الفعل. ولكنّ **صدر المتألّهين** لم يَغفل عن هذين الأمرين، ولذا كان من القائلين بالتنزيه في مقام الذّات، وبالتشبيه في مقام الفعل.

«فإنّ التنزيه والتقديس يرجع إلى مقام الأحديّة... والتشبيه يرجع إلى مقامات الكثرة والمعلوليّة والمحامد كلّها راجعةٌ إلى وجهه الأحديّ»[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 374.

(2) **الأسفار**، ج 6، ص 374

الفصل الثالث عشر

علم الله بالأشياء

العلم مع الفعل

عالجت الكتب الفلسفيّة، في مباحث معرفة الله، وعند البحث عن الصفات الإلهيّة، صفاتٍ متعدِّدة، أهمّها، العلم، القدرة والحياة. ولقد كان للبحث عن علم الله بالأشياء، من بين الصفات، أهمية خاصة، ولأجل ذلك سنستعرضه بالبحث هنا. ولا بدّ من إلفات النظر إلى أنّ المراد من (الأشياء) هنا سائر الموجودات غير الله والتي هي في الحقيقة معلولاته ومخلوقاته.

عندما يقع البحث في الفلسفة عن العلم الإلهيّ بالأشياء، فمن الممكن أن يكون المقصود بذلك واحداً من أمور ثلاثة؛ وبعبارةٍ أُخرى، إنَّ صفة (العلم الإلهيّ بالأشياء) يصحُّ إطلاقها على الموارد الثلاث التالية:

1 ـ العلم مع الفعل، أي العلم المقارن للإيجاد، وفي هذا المورد يكون وجود الشيء بنفسه علمَ الله به.

2 ـ العلم السابق المغاير للذّات، حيث يكون العلم بالشيء متقدّماً على الشيء ومتأخّراً عن الله، ويترتّب على ذلك مغايرته لهما.

3 ـ العلم السابق الذي هو عين الذّات، حيث يكون العلم بالشيء متقدِّماً على ذلك الشيء ولكنه عين ذات الله؛ أي أن نفس وجود الله، المتقدّم على كافّة الأشياء، هو بعينه العلم بالشيء أيضاً.

إنّ إثبات الأنحاء الثلاثة المذكورة أعلاه من العلم، وبيان كيفيّة علم الله مع الفعل لن يكون أمراً صعباً، نعم الصعوبة التي شغلت الحيّز الأكبر من بحث العلم الإلهي في الكتب الفلسفيّة تنعصر في توضيح كيفيّة علم الله السابق بالأشياء، سواء كان العلم السابق مغايراً للذّات أم عينها:

«أمّا كيفيّة علمه بالأشياء بحيث لا يلزم معه الإيجاب ولا كونه فاعلاً وقابلاً وكثرة في ذاته بوجهٍ.. فاعلم أنّها من أغمض المسائل الحِكَميّة، قلّ من يهتدي إليها سبيلاً ولم يزلّ قدمه فيها، حتَّى **الشيخ الرئيس أبي علي سينا**، مع براعته وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء، والشيخ الإلهيّ **صاحب الإشراق**، مع صفاء ذهنه وكثرة ارتياضه بالحكمة ومرتبة كشفه»[1].

وسوف نخصّص هذا الفصل للبحث عن العلم مع الفعل، وأمّا الفصلين الرابع عشر والخامس عشر فنتعرّض فيهما للبحث عن العلم السابق المغاير والذّاتيّ، ولكن لا بدَّ لنا وقبل أيّ شيءٍ من تقديم بعض المطالب التي تشكّل مقدّمات تُساعد على فهم العلم الإلهيّ سواء كان علماً مع الفعل أو علماً سابقاً عليه. وبناءً عليه فسوف

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 146 و147. وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 6، ص 179.

نجعل هذا الفصل على مرحلتين: المرحلة الأولى: المقدّمات، والتي نتعرّض فيها لتاريخ البحث، والترتيب المنطقي للآراء وتقسيمات العلم والمعلوم. والمرحلة الثانية: لعلم الله مع الفعل.

المرحلة الأولى: المقدّمات

تاريخ البحث في العلم الإلهي

إنّ ما شغل الفلاسفة في باب العلم الإلهيّ هو بيان العلم التفصيليّ السابق لله عز وجل بالأشياء؛ أي العلم الذي يكون الشيء بموجَبه معلوماً لله بنحوٍ متمايز عن سائر الأشياء، وبتمام خصوصيّاته، قبل الإيجاد بزاوية **صدر المتألّهين**، فإنّ **أفلاطون وأرسطو** ذهبا إلى مثل هذا العلم المغاير للذات. فحملة **أفلاطون** على الحواهر المجردة كالمثل فجعله بذلك منفصلاً عن الذات يرى أنّها جواهرٌ المجرّدة كالمُثُل، وبهذا صوّرها بنحوٍ منفصلٍ عن الذّات. وأمّا **أرسطو**[1] فقد ذهب إلى أن علم الله بالأشياء صور ذهنيّة عرضيّة حالّة في وجود الله[2] وبهذا التزم بكونها متّصلة بالذّات. وهذه

(1) «أو إنّه [أي إنّ علمه تعالى بالأشياء] بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى كما ذهب إليه أرسطو والمشّاؤون من الفلاسفة وأتباعهم» (**مفاتيح الغيب**، ص 266)، انظر أيضاً: **شرح الهداية الأثيرية**، ص 314.

(2) أشار صدر المتألّهين في مواضعَ عديدة إلى الحلول والارتسام والعرَضيّة في هذه الصور. من ذلك: «أحدها مذهب توابع المشّائين، منهم الشيخان أبو نصر وأبو علي وبهمنيار وأبو العباس لوكري وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنيّاً على الوجه الكلي» (**الأسفار**، ج 6، ص 180)؛ (الحلول والقيام [أي حلول صور الأشياء في ذات الواجب] فهو عين محل النزاع) (المصدر نفسه، ص 218)؛ «هذه الصور [أي الصور المرتسمة في ذات الواجب] جواهرها جواهر علمية بحسب الماهية=

الصورة هي التي يُطلق عليها (الصور المرتسمة الإلهيّة) أو باختصار (الصور الإلهيّة). ويرى **فرفوريس** الذي كان يعتقد باتّحاد العاقل والمعقول أنّ علم الله بالأشياء عين وجود الله وذاتيّ له، ولكنّه أحجم عن الدخول في بيان ذلك. وأمّا **الفارابيّ** و**ابن سينا** فقد تبنّيا رأي **أرسطو**، من القول بالصور الإلهيّة. وكما ذكر **صدر المتألّهين** فإنّ كافّة الفلاسفة المعروفين[1]، ومنهم **أفلاطون** و**أرسطو** و**الفارابي** و**ابن سينا** وغيرهم، كما كانوا يعتقدون بالعلم السابق المغاير، فإنّهم

= وأعراض خارجية بحسب الوجود...والكلُّ باعتبار الوجود العينيّ أعراض قائمة بذاته، لكن ذاته لا يتأثّر عنها ولا ينفعل بها» (المصدر نفسه، ص 224 و225)؛ «لا مخالفة لنا معهم في جميع ما ذكروه... إنّما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصورة أعراضا» (المصدر نفسه، ص 227)؛ «القائلون بإثبات هذه الصور جعلوها وسائط في الإيجاد مع تصريحهم بأنّها أعراض قائمة بذاته تعالى» (المصدر نفسه، ص 232)؛ «أما الخلل في مذهب أتباع أرسطو فهو كون تلك الصور الإلهية أعراضنا» (المصدر نفسه، ص 244)؛ «إنّ عالميّته تعالى بالأشياء بنحو الإنتقاش» (المبدأ والمعاد ج 1، ص 156)؛ «إن العلم الربّاني إنّما هو بالصوَر المعقولة المرتسمة في ذاته تعالى مع مباينة ذواتها لذاته المقدّسة» (المصدر نفسه، ص 160)؛ «إنّ جواهرها جواهر ولكنّها ليست بجواهر بحسب الوجود العيني بل جواهر علميّة... والكلّ باعتبار الوجود العينيّ أعراض قائمة بذاته، لكن ذاته لا يتأثّر عنها ولا ينفعل بها» (المصدر نفسه، ص 164)؛ «إنّ الجواهر الحاصلة في ذاته تعالى على الفرض المذكور يكون جواهر ذهنيّة وكذا الأعراض الحاصلة فيه تعالى وإن كان الكلّ ممّا يُعرض لها في الخارج مفهوم العرض» (المصدر نفسه، ص 168)؛ «ذاته تعالى وإن كان محلا لتلك الصور العلميّة لكن لا يتّصف بها ولا يكون هي كمالا لذاته» (شرح الهداية الأثيرية، ص 318)؛ «إنّ جواهرها جواهر لكنّها جواهر ذهنيّة علميّة وليست جواهر خارجيّة... والكلُّ باعتبار الوجود العينيّ أعراض قائمة بذاته، لكن ذاته لا يتأثّر عنها ولا ينفعل بها» (المصدر نفسه، ص 321).

(1) «كيف أنكر أحد من معتبري الفلاسفة [علمه الذاتي الإجمالي بما سواه، أي] كون ذاته بحيث يصدر عنه المعقولات مفصّلة» (المصدر نفسه، ص 321).

كانوا يعتقدون بالعلم السابق الذاتيّ، وإن لم يتعرّضوا لبيانه بنحوٍ وافٍ، لأنه لم يكن بإمكانهم بيان كيفيّة هذا العلم طبقاً لمبانيهم الفلسفيّة.

ولكنّ **شيخ الإشراق**، الذي لم يرتضِ أيّاً من هذه الأقوال، وذكر أنّها جميعاً لا تسلم من الإشكال، فقد أنكر ـ طبقاً لما ذكره **صدر المتألّهين** ـ العلمَ السابق مطلقاً وقدّم نظريّة العلم مع الفعل حيث يكون وجود كلٍّ شيءٍ بنفسه علماً إلهيّاً بالتفصيل بذلك الشيء، وقد بيّن ذلك بأفضلِ نحوٍ من البيان. كما أسَّس **شيخ الإشراق** للعلم السابق الذاتيّ الإجماليّ، أي لعلم الله البسيط بذاته، بنحوٍ ينطوي فيه علمه بالأشياء ويكون مغايراً للعلم السابق في نفس الوقت[1] نظريّة الصور الإلهيّة. ولذا وقع كافّة الفلاسفة من بعده وإلى زمان **صدر المتألّهين** تحت تأثير إشكالاته على هذه النظريّة، فأنكروا الصوَر الإلهيّة. وقد اكتفى من كان على توافقٍ تامٍ معه بالقول بعلم الله مع الفعل، ولكنّ جماعةً منهم وهم الذين عبّر عنهم **صدر المتألّهين** بـ (الفلاسفة المتأخّرين)، اعتقدوا بالعلم السابق الذاتيّ أيضاً، وسعوا لتوضيح وبيان كيفيّة انطواء العلم بالأشياء في علم الله البسيط بنفسه، وهم بذلك متّنوا هذه النظريّة، ثمَّ بعد ذلك جاء **صدر المتألّهين** الذي كان يقول بالعلم مع الفعل بنحو الإشراق، ويعتقد بالنظريّة المشائيّة (الصور الإلهيّة) مع تعديلاتٍ مصحِّحةٍ لها، ويتبنّى القول بالعلم السابق الذاتيّ وهو ضمن بيانه ذاك كان يتصور أنَّ العلم الذاتي لله بذاته في عين بساطته وإجماله هو علمٌ تفصيليٌ بكلِّ شيءٍ؛ أي أنه علمٌ بكلِّ شيءٍ بكافّة خصوصيّاته بنحوٍ متمايزٍ عن سائر

---

(1) «وأمّا ما يقال أنّ علمه بلازمه منطوٍ في علمه بذاته كلام لا طائل تحته»؛ (**مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 2، ص 151)، وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 1، ص 479 و480.

الأشياء، وهذا هو ما عبّر عنه بـ (العلم الإجماليّ في عين الكشف التفصيليّ). نعم، لا بدّ من التذكير بأنّ بعض الفلاسفة يعتقد بأنَّ علم الله بذاته هو بعينه علمه التفصيليّ بالعقل الأوّل لا غير. ويرى هؤلاء أنّ العلم السابق الذاتيّ لله يتعلّق ببعض الأشياء لا بجميع الأشياء.

وبهذا يظهر لنا أنَّ بالإمكان تصنيف الفلاسفة السابقين على **صدر المتألّهين** إلى أربع طوائف فيما يتعلّق بالعلم الإلهيّ بالأشياء تفصيلاً، وقد يقع التداخل بينهم أحياناً:

1 ـ الفلاسفة الذين كانوا يرون أنَّ علم الله بالأشياء بالتفصيل مغايرٌ لوجوده ومنفصلٌ عنه، كأفلاطون الذي كان يرى أنَّ وجود المُثل هو علمٌ تفصيلي لله بالأشياء الأُخرى، **وكشيخ الإشراق** الذي كان يرى أنَّ نفس وجود الأشياء هو علمُ الله عز وجل بها بالتفصيل. وكبعض مفكّري المعتزلة والعرفاء ـ وإن لم يكونوا من الفلاسفة ـ الذين كانوا يرون أن علم الله عزَّ وجلَّ بالأشياء الثابتة الأزليّة، خارجيّةً كانت أو ذهنيّة، منفصل عن ذات الله مغاير لها.

2 ـ الفلاسفة الذين كانوا يرون أنّ علم الله عزّ وجل بالأشياء مغايرٌ لوجوده، متّصلٌ به، كالفلاسفة المشّائين القائلين بالصورة الإلهيّة.

3 ـ الفلاسفة الذين كانوا يرون أنّ علمَ الله بالتفصيل بالأشياء هو في الجملة عين الذّات؛ أي أنَّ العلم بالتفصيل ببعض الأشياء، كالعقل الأوّل، هو عين العلم الذّاتي لله عزّ وجل بذاته، والذي هو عين وجوده، وأمّا علمه بسائر الأشياء فهو مغايرٌ لوجوده.

4 ـ الفلاسفة الذين كانوا يرون أن علم الله بالتفصيل بالأشياء هو عين ذاته في الجملة؛ أي أنهم كانوا يرون أنّ علم الله بذاته،

وهو علم حضوريٌ وهو عين وجوده، هو بعينه علم بالتفصيل بكافّة الأشياء. ومن هذه الطائفة فرفوريوس وغيره:

«إنّ من أثبت علمه تعالى بالموجودات فهو إمّا أن يقول أنّه منفصلٌ عن ذاته أو لا، والقائل بانفصاله إمّا أن يقول بثبوت المعدومات، سواء نَسبَها إلى الخارج كالمعتزلة أو إلى الذهن كبعض مشائخ الصوفيّة مثل الشيخ العارف المحقّق **محيي الدّين العربيّ** والشيخ الكامل **صدر الدّين القونويّ** كما يستفاد من كتبهما المشهورة، أم لا، وعلى الثاني إمّا أن يقول بأنّ علمه تعالى بالأشياء الخارجيّة صور قائمةٌ بذواتها منفصلةٌ عنه وعن الأشياء، وهي المُثُل الإفلاطونية والصور المفارقة، أو يقول بأنّ علمه بالأشياء الخارجيّة نفس تلك الأشياء فهي علوم باعتبارٍ ومعلوماتٌ باعتبارٍ آخر، لأنّها من حيث حضورها جميعاً عند الباري ووجودها له وارتباطها إليه علومٌ ومن حيث وجوداتها في أنفسها ولمادّتها المتجدّدة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض المتقدّمة بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان، معلوماتٌ فلا تغيّر في علمه تعالى بل في معلوماته وهذا ما اختاره **شيخ الإشراق** ومتابعوه؛ والقائل بعدم انفصاله إمّا أن يقول أنّه غير ذاته، وهو مذهب الشيخين **الفارابي وأبي علي**، أو يقول أنّه عين ذاته، فحينئذٍ إمّا أن يقول أنَّ ذاته متَّحدة بالصورة العقليّة كفرفوريوس وأتباعه من المشّائين، أو يقول أنّ ذاته بذاته علم إجمالي بجميع ما عداه أو بما سوى المعلول الأوّل»[1].

منهج البحث طبقاً للترتيب المنطقيّ للآراء

بالنظر فيما تقدّم يُمكننا ترتيب البحث حول رأي الفلاسفة فيما

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 181 و182 وانظر أيضاً: **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 147 و148؛ **مفاتيح الغيب**، ص 266 و267؛ **العرشيّة**، ص 224 و225.

يتعلّق بالعلم الإلهيّ السابق على الأشياء إلى ستة مقاماتٍ. وهي توضح لنا الانتظام المنطقيّ للبحث في هذه الفصول الثلاثة:

المقام الأوّل: في هذا المقام نعرض لرأي **شيخ الإشراق** وأنصاره، المنكرين للعلم الإلهيّ السابق على الأشياء، والذين لم يرتضوا سوى القول بالعلم مع الفعل. وفي الفصل الذي نحن فيه سوف نستعرض هذا الرأي.

المقام الثاني: نتعرّض فيه لرأي **أفلاطون** الذي كان يتبنّى العلم السابق لله عزّ وجل المغاير له المنفصل عنه، المنطبق على الجواهر المجردة التامة كالمُثل. ويلحق بهم بعض مفكّري المعتزلة والعرفاء.

المقام الثالث: نتعرّض فيه للفلاسفة المشّائين، ولا سيّما **الفارابي** و**ابن سينا**، والذين نفوا جوهريّة العلم السابق المغاير وأثبتوا كونه عرَضاً، وهؤلاء ينكرون انفصال مثل هذا العلم ويرونه أمراً متَّصلاً بوجود الله. وهذان المقامان المتعلّقان بالعلم السابق المغاير نتعرّض لهما في الفصل القادم.

المقام الرابع: نتعرّض فيه لرأي الفلاسفة الذين نفوا على الأقل المغايرة في العلم السابق لله عزّ وجل ببعض الأشياء، كالعقل الأوّل، فهو عندهم عين وجود الله. وسوف نعرضعن هذا الموضوع هنا لن نتعرّض له في هذا المقام.

المقام الخامس: إنّ المغايرة في هذا المقام منتفيةٌ تماماً، وذلك لأنّ لله نوعاً من العلم السابق بكافّة الأشياء هو عين وجوده، وليس مغايراً له. وهذا الرأي هو الذي يتبنّاه **ابن سينا والفارابي** مضافاً إلى الفلاسفة المتأخّرين الذين تبِعوا **ابن سينا** في العلم السابق الذّاتي. وإلى هذا الرأي ذهب بعض الفلاسفة المتقدمين **كفرفوريوس** الذي كان يتبنّى أيضاً القول باتِّحاد العاقل والمعقول في علم الله عزّ وجل بالأشياء.

المقام السادس: هذا هو المقام الأخير وهو يتعلق المتعلّق برأي **صدر المتألهين** الذي يتضمن الغاء دور الماهيّة في العلم، وإرجاعه إلى الوجود الأفضل للماهيّة، على أساس التشكيك في الوجود، المستلزم لكون الله عزّ وجل هو الوجود الأفضل الإلهيّ لجميع الأشياء. ولقد تمكّن من بيان المدّعى المطروح في المقام الخامس، وهو أنّ وجود الله عزّ وجل في عين بساطته وإجماله هو علمٌ سابق بالتفصيل بجميع الأشياء. والمقامان الأخيران المتعلّقان بالعلم السابق الذّاتي سوف نتعرّض لهما في الفصل الخامس عشر.

تقسيمات العلم والمعلوم

لا بدّ لنا لأجل الوصول إلى فهم صحيح للمدّعى وللإشكال الوارد في هذه الفصول الثلاثة من الإشارة إلى تصنيف، بعضه يتعلّق بالعلم وبعضه بالمعلوم، كمقدّمة للبحث.

تقسيمات العلم

العلم، هو الواقعيّة التي تكون مناطاً لكون الشخص عالماً بالشيء، وملاكاً لانكشاف الشيء للشخص، وهو ينقسم باختلاف اللحاظ إلى حضوريّ وحصوليّ، ذاتيّ وزائدٍ على الذّات، سابقٍ ومع الفعل، فعليّ وانفعاليّ، تفصيليّ وإجماليّ، ثابت ومتغيّر.

1 - **العلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ**: والعلم الحضوري تقدّم الحضوريّ هو نفس حضور واقعيّة المعلوم لدى العالم؛ أي أن العلم والمعلوم فيهما واحدٌ، فهو واقعيّة بسيطة هي علم بلحاظٍ وهي نفسها معلومٌ بلحاظٍ آخر، سواء اتَّحدت واقعية المعلوم مع العالم، كالعلم الحضوري للإنسان بنفسه، أو كانت مغايرةً له، كالعلم الحضوريّ للإنسان بحالاته وأعراضه

النفسيّة. وذلك خلافاً للعلم الحصوليّ وهو ما تكون فيه تلك الواقعيّة مغايرةً للمعلوم، سواء أكانت مغايرةً للعالم، كعلمنا بالأشياء الخارجة عنّا، وهو العلم الحصوليّ الارتساميّ، أم لم تكن مغايرة.

2 ـ **العلم الذّاتي والعلم الزائد على الذّات**: العلم الذّاتيّ أو العلم الذي يكون العلم فيه عين الذّات، هو العلم الذي يكون عين واقعيّة العالم، سواء أكان حضوريّاً كالعلم الحضوريّ للإنسان بذاته، أم حصوليّاً؛ أي أن الواقعيّة الواحدة البسيطة هي علمٌ بلحاظٍ، وعالم بلحاظٍ آخر عالم. وذلك خلافاً للعلم الزائد على الذّات الذي يكون واقعيّةً مغايرةً لواقعيّة العالم، سواء كان حضوريّاً كالعلم الحضوريّ للإنسان بحالاته وأعراضه النفسيّة، أم كان حصوليّاً كالعلم الحصوليّ الارتساميّ لدى الإنسان[1] بالأشياء الخارجية.

3 ـ **العلم السابق والعلم مع الفعل**، العلم السابق، أو العلم السابق على الإيجاد، هو العلم بالشيء في مرتبةٍ لم يوجد سابقة على وجود الشيء، سواء كانت مرتبة زمانيّة أو غير زمانيّة. ومن الواضح أنّ مثل هذا العلم غير مشروطٍ بوجود المعلوم، لا في الوجود ولا في الحكاية عن المعلوم. وبناءً عليه فليس لوجود المعلوم أي تأثيرٍ في وجود مثل هذا العلم، لا بنحو العلّة المعدّة ولا بنحو العلّة الحقيقيّة الناقصة ولا بنحو العلة الحقيقيّة التامّة. وكذلك من الواضح أنّ العلم غير المشروط بوجود المعلوم هو بالضرورة سابق. وفي المقابل،

(1) للمزيد حول تقسيم العلم إلى حضوريّ وحصولي، ذاتيّ وزائدٍ على الذات، انظر: بداية الفصل الثامن.

العلم غير السابق هو العلم المشروط بوجود المعلوم، سواء كان ذلك لكونه عين وجود المعلوم، وهو الذي يُطلق عليه (العلم المقارن للإيجاد) أو (العلم مع المعلوم) أو (العلم مع الفعل) كعلمنا الحضوري بحالاتنا وأعراضنا النفسانية. أم كان ذلك لكونه مغايراً للمعلوم أو مسبباً عنه، وهو المسمى: (العلم المتأخّر عن المعلوم) أو (العلم السابق) أو يُطلق عليه، كما سنرى، (العلم الانفعالي)، كعلومنا الحصوليّة الارتساميّة بالواقعيّات الماديّة. ويطلق على العلم السابق على الإيجاد (العلم المقدّم على الفعل) أو (العلم المقدّم على الوجود)[1].

4 ـ **العلم الإجماليّ والعلم التفصيليّ**: تُشير مفردة إجمالٍ هنا إلى الوحدة والبساطة. فإن كانَ العلم الواحد البسيط مناطاً للعلم بمعلوماتٍ متعدِّدة، وبعبارةٍ أُخرى، إذا كان العلم الواحد البسيط ملاكاً لانكشاف المعلومات المتعدّدة، فمثل هذا العلم يكون إجماليّاً، كمفهوم الإنسان عندما نجعله عنواناً مشيراً إلى أفراد متعدّدة من الإنسان. وفي المقابل، إذا كان ملاك انكشاف كلِّ معلومٍ العلم الخاص به المغاير للعلم الموجب لانكشاف شيءٍ آخَر فهو العلم التفصيليّ، كالعلوم الحسيّة والخياليّة، ومثل مفهوم الإنسان عندما يُشار به إلى ماهيّة الإنسان لا إلى أفراده. ومن الواضح أنَّ كثرة الأشياء

(1) يمكننا استخراج هذا التقسيم بسهولة من كلمات الفلاسفة. من ذلك عبارة صدر المتألّهين التي يشير فيها إلى هذه الأنحاء الثلاثة من العلم: «[علمه تعالى بالأشياء] هل هو قبل الأشياء أو بعد الأشياء أو مع الأشياء، بأن لا يعلم شيئاً إلا حين وجودها، فيكون للأشياء فيه تأثير ويكون بسبب الأشياء بحال لم يكن من قبل على ذلك الحال» (**الأسفار**، ج 6، ص 179).

المستلزمة لكثرة العلم التفصيليّ بالأشياء لكنها لا تستلزم كثرة العلم الإجمالي بها، سواء أدّت إلى كثرة العلم الإجمالي بها كمفهوم الإنسان والشجر التي هي علم إجمالي بالنسبة لمصاديق الإنسان والشجر وهي في نفس الوقت متكثرة، أم لم تؤدِّ إلى تلك الكثرة، كمفهوم الشيء الذي هو علم إجماليّ بسائر الأشياء.

ولو أنَّنا أردنا أن نستخدم عبارات **صدر المتألّهين** في هذا المجال، من أنّ العلم وجودٌ أفضل لماهيّة المعلوم، لا للماهيّة الذهنيّة للمعلوم، وأن الانطباق والحكاية (الانكشاف) يرجعان إلى واقعيّة العلم لا إلى ماهيّة المعلوم، لوجب القول أنه إذا كانت الواقعيّة البسيطة الواحدة هي مناطُ كون الشخص عالماً بالواقعيّات المتعدّدة وملاكاً لانكشافها له، كانت علماً إجماليّاً بها[1]، ولو كان مناط انكشاف أيّة واقعيّة هو العلم الخاص بها المغاير للعلم في المعلوم الآخر فهو العلم التفصيليّ بها[2].

وحيث كان الله واحداً صرفاً وبسيطاً محضاً وفاقداً لمطلق الكثرة والتركيب، فعلمه الذّاتي، في حالة اثباته، سواء كان بنفسه أم

---

(1) يُمكننا أن نستظهر من كلمات كثير من الفلاسفة أن مفردة (إجمالي) في مبحث العلم الإلهي إشارة إلى وحدة وبساطة العلم. من ذلك قول صدر المتألّهين: «السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات» ثم يوضح ذلك بقوله: «فإذا علم ذاته، علم بعلم واحد كل الأشياء وهو قول أكثر المتأخرين. قالوا للواجب علمان بالأشياء: علم إجمالي مقدم عليها وعلم مقارن لها [وهو العلم مع الفعل]»، (**الأسفار**، ج 6، ص 181).

(2) يراد من العلم التفصيليّ في مبحث العلم الإلهي في غالب كتب الفلسفة العلم بالشيء بنحو يتمايز به عن سائر الأشياء المعلومة، ولكنّه قد يطلق أحياناً على مقابل العلم الإجمالي، بمعنى العلم الخاص بالمعلوم المتعدّد والمتكثّر، وبعبارة=

بالأشياء، والذي هو عين وجوده، لا بدّ وأن يكون واحداً صرفاً وبسيطاً محضاً أي أن نفس تلك الواقعية التي هي واحدة صرف وبسيطة محض، التي هي الله، هي بنفسها مناطُ انكشاف نفسه لنفسه وهي بعينها مناط انكشاف كافّة الأشياء لنفسه. إذاً، علمه الذاتيّ بالأشياء إجمالي بالضرورة ولا يمكن أن يكون تفصيليّاً. وفي المقابل، علمه الحضوريّ بالأشياء مع الفعل في حالة إثباته والذي هو عين وجود الأشياء، هو علم تفصيليّ.

5 ـ **العلم الفعليّ والعلم الانفعاليّ**: إنّ العلم الذي يكون بنحوٍ ما سبباً لوجود المعلوم هو الفعليّ، كتصوّرنا لحركة يدنا في زمانٍ خاصٍ وبنحوٍ خاص قبل إيجاد هذه الحركة، والعلم الذي يكون بنحوٍ ما مسبَّباً عن وجود المعلوم هو الانفعاليّ، كالصورة الحسيّة للحركة المذكورة عند رؤيتها، أو الخاطرة التي تبقى في الحافظة بعد خطورها في الذهن، وككافّة الصور العقليّة الموجودة في النفس حيث يكون وجودها مسبوقاً بنحوٍ ما بالصور الخياليّة والحسيّة وهي بدورها مسبوقة بوجود المعلوم:

«إنّ الصور المعقولة قد تُستفاد عن الصور الموجودة في الخارج... وقد لا يكون الصور المعقولة مأخوذة عن المحسوسة،

= مختصرة، العلم المتعدّد والمتكثّر، كقول صدر المتألّهين: «والعناية علم تفصيلي متكثّر» (**المظاهر الإلهية**، ص 46). وهذا الاشتراك اللفظي في مفردة تفصيلي، قيد يكون سبباً للوقوع في المغالطة، ولذا فإننا سوف نستخدم مفردة العلم التفصيلي بالمعنى الأخير دائماً، وسوف نعمد إلى استخدام مفردة «بالتفصيل» للإشارة إلى المعنى الآخر أي العلم الذي يكون بنحو يمكن من خلاله تمييز المعلوم عن سائر الأشياء. أي وصف الإجمالي نستخدمه في المعنى الواحد البسيط ووصف التفصيلي في المعنى الخاص والمتعدّد والمتكثر، ووصف بالتفصيل للإشارة إلى كون المعلوم بنحو متمايز عن غيره.

بل ربَّما يكون الأمر بالعكس... فليست تلك الصورة وجودها العلميّ مأخوذاً من وجودها الخارجيّ، بل وجودها تابعٌ لوجودها العلميّ وقد مرّ... أنّ جنس العلم منقسمٌ إلى فعليّ وانفعاليّ والفعليّ منه ما يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج والانفعاليّ بعكس ذلك، سواء كانت السببيّة سببيّة تامّة استقلاليّة أو لا»[1].

ومن الواضح أنَّ التقسيم المذكور أعلاه إنَّما هو في العلم المغاير لوجود المعلوم؛ أي أن المقسَّم فيه هو العلم الحصوليّ، وأمّا العلم الحضوريّ الذي يكون العلم فيه عين المعلوم، وليس مغايراً له ليكون سبباً له أو مسبَّباً عنه، فليس فعليّاً ولا انفعاليّاً.

والعلم الانفعاليّ مستلزمٌ لانفعال العالم وتغيره، والأخير بدوره مستلزمٌ لجسمانيته لكونه بالقوّة. ولا بدّ لتحقّق هذا العلم من وجود المعلوم مضافاً إلى العالِم. وبناءً عليه يُمكننا القول بأنَّه لا وجود للعلم الانفعاليّ في المجرّدات التامّة التي هي الثابتة وغير جسمانيّة، لا سيّما في الله الذي يمتاز عنها، مضافاً إلى غناه، بأنّه مطلق.

6 ـ **العلم المتغيّر والعلم الثابت**: إنّ العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم هو المتغيّر، وإلا فهو الثابت. فصورنا الحسيّة وكذلك علمنا الحضوريّ بحالاتنا وأعراضنا النفسيّة، كالفرح والغمّ والغضب، هي متغيّرة؛ فلو تغيّر لون الشيء الواقع في قبال أعيننا فإنّ الصورة الحسيّة للون السابق سوف تزول لتحلّ محلّها صورة حسيّة جديدة. وكذلك الحال في القضايا

---

(1) **الأسفار** ج 6، ص 189 وانظر أيضاً: **الشفاء، الإلهيات**، ص 363؛ **التعليقات**، ص 75، 136 و138؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 154؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 314؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 6، ص 250 و252؛ **تقويم الإيمان**، ص 348 و349.

الشخصيّة الناظرة إلى الأمور الزمانيّة المتغيّرة التي لا يكون زمانها ملحوظاً في تلك القضايا. والتي يختص صدقها بزمانٍ خاصٍ، نحو (أنا مسرور)، فهي من العلوم المتغيّرة، وذلك خلافاً للصور الخياليّة والكليّة فإنّها ثابتة.

ويُطلق على العلم بالأمور الجزئيّة، الأعمّ من الصور الحسيّة والخياليّة والعلم الحضوريّ والقضايا الشخصيّة المذكورة، تسميةَ (العلم بالجزئيّ بنحوِ جزئيّ)، وهو متغيّر. ولقد تعرض الفلاسفة لنوع آخر من العلم وهو الذي، بالرغم من كونه جزئياً، يتصف بالثبات - على الرغم من كونه جزئيا - ويطلقون عليه تسمية (العلم بالجزئيّ بنحوِ كليّ). واستناداً إلى ذلك،فتقسم العلم إلى متغير وثابت في العلم بالأمور الجزئية، هو بنحو تقسيم العلم إلى علم بنحو جزئي وعلم بنحو كلي ولذا كان من المهم الإشارة إلى هذا التقسيم.

لقد بحث هذا التقسيم تفصيلاً في كتب **ابن سينا**[1]. وهو تعرّض له فقط في العلم الحصوليّ المتعلّق بالجزئيّ، وفي المقابل يعمِّم **صدر المتألّهين** العلم بالجزئيّ بنحوِ جزئيّ إلى العلم الحضوريّ أيضاً. وبناءً عليه لا بدّ لفهم كلا التعبيرين من ملاحظة:

1 - المراد من الجزئيّ في تعبيرنا العلم بالجزئيّ، هو الشيء المتشخّص الخارجيّ، وليس المراد مفهوم الجزئيّ الموجود في الذهن .

2 - إنّ قيديّ (بنحوِ جزئيّ) و(بنحوِ كليّ) تتعلّق بالعلم، أي أننا أن نجد نوعين من العلم يتعلقان بالشيء المشخص في الخارج

---

(1) انظر: **الشفاء، الإلهيات**، ص 359 إلى 362؛ **التعليقات**، ص 8 إلى 10، 20 إلى 22، 23 و24، 27، 33، 54 و55، 74 إلى 76، 93، 137، 138، 142 و143، 145 و146.

بالشيء المتشخّص الخارجيّ العلم بنحوٍ جزئيّ، والعلم بنحو كليّ.

3 ـ المراد من الجزئيّ في قولنا (بنحوٍ جزئي) ما يقابل الكليّ، لا خصوص مفهوم الجزئيّ. إذاً، العلم بنحوٍ جزئي هو بمعنى العلم بنحوٍ غير كليّ وهو يشمل العلم الحضوريّ بالشيء كما يشمل العلم الحصوليّ الجزئيّ.

4 ـ المراد من العلم بالجزئيّ هو العلم بخصوص الشيء الخارجيّ المتشخّص؛ أي العلم بذلك الشيء الخارجيّ الخاصّ المنكشَف، وبعبارةٍ أُخرى، العلم الذي ينكشف به الشيء الخارجيّ الخاص وبعبارة أخرى، هو العلم الموجب لتمايز شيء خارجي خاص عند العالم عن سائر الأشياء متمايزاً لدى العالم عن سائر الأشياء.

والعلم بالجزئيّ ـ أي العلم بالشيء المتشخّص الخارجيّ بنحوٍ يجعله متمايزاً عن سائر الأشياء الخارجيّة ـ :

1 ـ من الممكن أن يكونَ بنحوٍ جزئيّ فيكون بحكم الإشارة إلى ذلك الشيء، كصورنا الخيالية والحسية عن لون هذه الورقة، وكصورنا الخياليّة عن أفعالنا وحالاتنا النفسيّة كالإدراك والإرادة والفرح، وكعلمنا الحضوريّ بنفس تلك الأحوال والأفعال، وكالقضايا الشخصيّة التي تستند إلى الإحساس أو العلم الحضوريّ، من قبل «الطقس صاف».

و2ـ من الممكن أن يكون بنحوٍ كليّ، بمعنى أنَّ المعنى وهو المفهوم الكليّ المنحصر في فردٍ، في عيّن تمييزه للشيء بخصوصه، فإنّه فاقد للإشارة إليه، سواء كان ذلك الكليّ بنفسه منحصراً في فردٍ، كمفهوم العالم، أو من خلال ضمّه

إلى مفاهيم كليّة أُخرى بنحوٍ يكون المراد من مجموعها فرداً واحداً ومصداقاً واحداً، كالمثال التالي: (الفيزيائيّ المُبدع للنظريّة النسبيّة). وفي هذه الحالة، فبالرغم من أنَّ كلَّ واحدٍ من المفاهيم المستخدَمة في التركيب كليّ، وأنه من الممكن أن يصرف مع أكثر من مصداقٍ في الخارج وبالرغم من إن حاصل التركيب ـ أي حاصل مجموع المفاهيم ـ كليٌ أيضاً؛ أي أنه لا يُشير إلى فردٍ خاصٍ وأنه في نفسه قابلٌ للانطباق على أكثر من فرد، بالرغم من ذلك كله، فإنه لا يمكن أن يكون له أكثر من فرد فعلي الوجود، ويَنتج من ذلك أنَّ مثل هذا التركيب لا يكشف سوى عن هذا المصداق. إذاً، مثل هذا التركيب في عين كونه كليّاً، فهو كالمفهوم الجزئيّ موجبٌ لتميّز الشيء الخارجيّ الخاص من بين سائر الأشياء، وإن لم يكن مشيراً إليه:

«الجزئيّات قد تُعرف على وجهٍ كليّ ما لم يكن مشاراً إليها أو مستندة إلى مشار إليه. مثال ذلك أنّك إذا قلت: من سقراط؟ فنقول: هو الذي ادّعى النبوة، وقُتل ظلماً، وابن ملِك. فإنّ هذا كلُّه يُمكن حمله على كثيرين ما لم تسنده إلى شخصيّ فتقول هو ابن هذا الإنسان المشار إليه. فإنّ **سقراط** حينئذٍ مشار إليه إذا أسندته إلى مشار إليه [فلم يعرف على وجه كليّ]»[1].

ولقد أوضح الفلاسفة المشّاؤون أنّ العلم الحصوليّ بالجزئيّ إذا كان انفعاليّاً وحاصلاً عن طريق المعلوم، فهو بالضرورة بنحوٍ جزئيّ، وأمّا لو كان حاصلاً عن طريق علّة الشيء فهو بالضرورة بنحوٍ كليّ. ولذا فإنّ علمنا بالأمور الجزئيّة المتغيّرة إذا تحقّق عن طريق العلم

---

(1) **التعليقات**، ص 8.

بالعلل والأسباب كان ثابتاً وبنحو كلي، لا متغيّراً وبنحوٍ جزئي. ويرى هؤلاء أنَّ العلم التفصيليّ السابق على الأشياء عند الله لمَّا كان عن طريق علم الله بذاته، وهو علّة جميع الأشياء كان بالضرورة ثابتاً وبنحو كلي:

«لو أدركنا هذا الجزئيّ من جهة عِلَله وأسبابه الكليّة وعلمنا صفاته المشخّصة له بأسبابها وعِلَلها الكليّة، لكان علمنا هذا كليّاً [أي على نحو كليّ] لا يتغيّر بتغيّر المعلوم في ذاته... وهو [أي الباري تعالى] يعرف ذاته ويعرفها علّة وأولا لصدور الموجودات عنه، فعلمه غير مستفادٍ من خارج [بل] يلزم ذاته وذاته لا يتغيّر»[(1)].

ولقد عرضنا هذا أساساً لأجل بيان نوعٍ من العلم الحصوليّ بالأشخاص والجزئيّات المتغيّرة يكون ثابتاً وعقليّاً. وذلك في مقابل العلم الحصوليّ الحسيّ، المتغير بها.

تقسيمات المعلوم

والآن لا بد من الحديث عن الأقسام المرتبطة بالمعلوم. والمعلوم ينقسم إلى المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال، المعلوم بالكنه والمعلوم بالوجه، وإلى المعلوم بالفعل والمعلوم بالقوّة.

1 ـ المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال

إذا كان الشيءُ معلوماً بنحو متمايزٍ عن سائر الأشياء فهو

---

(1) التعليقات، ص 137 وانظر أيضاً: **الشفاء، الإلهيات**، ص 362، **التعليقات**، ص 9، 10، 19، 21 و22، 23 و24، 27، 55، 74 إلى 76، 93، 137، 145 و146؛ **الأسفار**، ج 3، ص 403 إلى 406؛ **شرح أصول الكافي**، ص 339؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 4، ص 105.

المعلوم بالتفصيل، كالصورة الحاصلة في الذهن من النظر إلى هذه الورقة، أو كالصورة التي تحظر منها في الذهن بعد رؤيتها، وأمَّا لو كان الشيء معلوماً لا بنحوٍ متمايزٍ عن سائر الأشياء أو بعض الأشياء فهو المعلوم بالإجمال، كلونِ هذه الورقة حين يحكى عنها بواسطة مفهوم البياض أو مفهوم اللون أو مفهوم الشيء. ولا شكَّ في أنَّ المفهوم الكليّ للبياض يقبل الانطباق على كافّة مصاديقه ويحكي عنها جميعاً، ولهذا السبب يُمكن جعله عنواناً مشيراً إليها، بالرغم من أنَّ هذا المفهوم لا يحكي عن أي مصداق بخصوصه من مصاديقه. لذلك فمع ملاحظة المفهوم الكليّ للبياض فإنّ كلَّ مصداقٍ ولذلك من مصاديقه يكون معلوماً بالإجمال. نعم مع امتلاك هذا المفهوم تكون ماهيّة البياض بالتفصيل معلومة.

تتمة

سوف نستخدم مفردَتيّ (بالإجمال) و(بالتفصيل) للإشارة إلى هذين النحوين من المعلوم، وأمَّا مفردَتي (الإجماليّ) و(التفصيليّ) فنستخدمهما للإشارة إلى نحوي العلم. ولا بدّ من ملاحظة هذا الأمر في هذه الفصول الثلاثة، إذاً، يكون المراد من العلم الإجماليّ والعلم التفصيلي على الترتيب العلم الواحد البسيط والعلم الخاص المتكثّر، والمراد من العلم بالإجمال والعلم بالتفصيل على الترتيب العلم بالشيء بنحوٍ لا يكون موجباً لتمايزه عن غيره، والعلم بالشيء بنحو يكون موجباً لذلك. إذاً، ما يمكن فرضه عقلاً هو أربعة أقسام:

1 ـ العلم التفصيليّ بالتفصيل بالشيء: ومنه علم تفصيليّ، أي علم خاصّ بالشيء، وشيء معلوم بالتفصيل أيّ بنحوٍ يكون متمايزاً عن سائر الأشياء؛ وهو ما يُطلق عليه اختصاراً العلم التفصيليّ

بالمعلوم التفصيليّ. وهذا القسم ممكنٌ بل واقعٌ، ومثاله كافّة صورنا الحسيّة والخياليّة.

2 ـ العلم التفصيليّ بالإجمال بالشيء: أو العلم التفصيليّ بالمعلوم بالإجمال؛ وفيه يتحقّق العلم الخاصّ بالشيء مع كونه في الوقت نفسه معلوماً بالإجمال بحسب الفرض، ولو دقَّقنا النظر شيئاً ما في هذا القسم لعرفنا استحالته.

3 ـ العلم الإجماليّ بالتفصيل بالشيء: أو فقل العلم الإجماليّ بالمعلوم بالتفصيل، وفي هذا القسم يتحقّق العلم البسيط الإجماليّ بالأشياء المتكثّرة بنحوٍ تكون متمايزةً عن غيرها. وهذا القسم ممكنٌ، بل سوف نلاحظ أنّ **صدر المتألّهين** وبعضَ من تَبِعَه من الفلاسفة السابقين عليه يرون أن العلم السابق الذّاتي لله بالأشياء هو من هذا القسم. وسوف نخصّص الفصل الخامس عشر للبحث فيه.

4 ـ العلم الإجمالي بالإجمال بالشيء: أو العلم الإجماليّ بالمعلوم الإجماليّ، وهو كالعلم بالفرد من الماهيّة عن طريق الصورة الكليّة للماهيّة في الذهن.

2 ـ المعلوم بالكنه والمعلوم بالوجه: إذا كان الشيء معلوماً بنحوٍ كاملٍ ومن كلِّ جهةٍ، سواء كانت جهةً ذاتيّةً أم عرضيّة، وسواء كان معلوماً بالعلم الحضوريّ أم بالعلم الحصوليّ، فهو المعلوم بالكنه وإن لم يكن معلوماً كذلك فهو المعلوم بالوجه. وبناءً عليه فعندما نقول: (العلم بالكنه) أو (العلم بالوجه) فإنَّ المقصود هو العلم الذي يكون فيه الشيء معلوماً بالكنه أو بالوجه.

3 ـ المعلوم بالفعل والمعلوم بالقوّة: تقدّم في اتِّحاد العالم

والمعلوم أنَّ المراد من المعلوم بالفعل، أو المدرَك بالفعل، هو الشيء الذي تكون إضافةُ المُدرَكيّة والمعلوميّة إليه ذاتيّة له، أيْ أنها عين وجوده، بنحوٍ من غير الممكن أن يكون موجوداً إلا أن يكون معلوماً أو مدرَكاً لشيءٍ، سواء كان مدرَكاً لذاته أم لغيره. وفي المقابل يكون المراد من المعلوم والمدرَك بالقوّة الشيء الذي لا تكون إضافةُ المُدرَكيّة والمعلوميّة إليه ذاتيّةً، بنحوٍ يكون بالإمكان وجوده من غير أن يكون معلوماً أو مدرَكاً (بالفتح) لشيء، لا لنفسه، ولا لغيره. ومثال ذلك ما ذهب إليه الفلاسفة المشّاؤون الذين يفترضون أنّ العلم هو نفس الماهيّة الذهنيّة للمعلوم، حيث اعتقدوا أن وجود الماهيّات الذهنيّة، وبعبارةٍ أُخرى الصور الذهنيّة، سواء كانت حسيّة أم عقليّة أم خياليّة، معلومة بالفعل؛ أي أنّ هذه الماهيّات والصور من غير الممكن أن تكون موجودةً إلا في حالة كونها معلومة ومدرَكة، وهو النفس الإنسانيّة، بل لمعروضها أو موضوعها بل إنّ إضافة المعلوميّة والمدرَكية للموضوع هي أمر ذاتي للماهيّة الذهنيّة؛ فالوجود الذهنيّ للماهيّة هو عين كونها مدرَكة (بالفتح) للموضوع، وكون الماهيّة مدرَكة (بالفتح) للموضوع هو عين وجودها الذهنيّ.

فإذا كان المعلوم بالفعل، الذي وجوده عين كونه معلوماً، معلوماً لنفسه، فهو العلم الحضوريّ بنفسه، وهو ما يكون فيه المعلوم عين العالم، وإذا كان معلوماً لغيره ففي هذا الفرض يكون المعلوم بالفعل مغايراً بالضرورة للعالِم، وتبعاً لذلك فلا تخلو نسبته إلى العالم من إحدى حالاتٍ ثلاث:

1 ـ أن يكون صادراً من العالِم فقط، ففي هذه الحال تكون إضافةُ الصدور بالضرورة هي عين إضافة الإدراك؛ أي أنّ صدوره

من العالم هو عين العلم التفصيليّ بالتفصيل للعالم به، ووجوده عين كونه معلوماً للعالم. وسوف نلاحظ أنَّ الفلاسفة الإشراقيين يرون أنَّ الأشياء الخارجيّة بالنسبة إلى الله عزّ وجل هي من هذا القبيل.

2 ـ أن يكون حالاً فقط في وجود العالم. وفي هذا الفرض فإنَّ إضافةَ الحلول تكون عين إضافة الإدراك؛ أي أنَّ حلوله في وجود العالم عين العلم التفصيليّ بالتفصيل للعالم به، ووجوده عين كونه معلوماً للعالم. ومثال ذلك الصورة الذهنيّة لدينا بالنسبة لأنفسنا طبقاً لرأي المشهور.

3 ـ أن يكون صادراً من العالم وحالاً في وجوده أيضاً، بنحو تكون إضافة الصدور هي عين إضافة الحلول وهي عين إضافة الإدراك. وفي هذه الحالة، يكون صدور الشيء من العالِم هو بعينه نفس العلم التفصيليّ بالتفصيل للعالِم به. وسوف نلاحظ كيف أنّ الفلاسفة المشّائين الذين أنكروا الحالة الأولى، كانوا يرون أنّ الصور الإلهيّة بالنسبة لله عزّ وجل هي من هذا القبيل.

«وجود هذه الصوَر التي عنده [أي فيه] عنه هو نفس علمه بأنّه مبدأ لها، فهذه المعقوليّة هي نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقوليّة»[1].

ونُطلق على الحالة الأولى والثالثة تسمية (المعلوم الصدوري بالفعل). وأهميّة المعلوم الصدوري بالفعل ترجع إلى أنَّ الفلاسفة يرون أنَّ إيجاده وصدوره لا يتوقَّف على العلم التفصيليّ السابق به.

---

(1) **التعليقات**، ص 186.

وأنّ المعلول بالنسبة لفاعله وموجِدِه معلومٌ بالفعل، بنحوٍ يكون إيجاده وصدوره عين العلم التفصيليّ للفاعل به، ووجوده عين كونه معلوماً للفاعل، وإيجاده لا يستلزم العلم التفصيليّ السابق به. وسوف نُوضح كيف أنَّ الفلاسفة المشّائين إنّما ذهبوا بسبب هذا إلى أنّ إيجاد الواقعيّة الخارجيّة، والتي لا تكون معلومةً لفاعلها بالفعل بحسب نظرهم، متوقفٌ على العلم التفصيليّ السابق بها، والتي هي صورة صادرةٌ من الله ومرتسِمة في ذاته، ولكن إيجاد نفس تلك الصورة لا يتوقّف على العلم التفصيليّ السابق بها، لأنّها من المعلوم الصدوريّ بالفعل:

«كلّ ما يصدر عن واجب الوجود فإنّما يصدر بواسطة عقليّته [أي صورته العقليّة] له، وهذه الصورة المعقولة له يكون نفسه وجودها [عنه] نفس عقله لها، لا تمايز بين الحالين... فيكون عقله لها ممايزاً لوجودها عنه، فليس معقوليّته لها غير نفس وجودها عنه، فإذن من حيث هي موجودة هي معقولة ومن حيث هي معقولة هي موجودة... فالصوَر المعقولة له يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليّته لها»[1].

---

(1) **التعليقات**، ص 52؛ ويذكر ابن سينا أيضاً التالي: «فرق بين أن تفيض عن الشيء صورة معقولة وبين أن تفيض عنه صورة من شأنها أن تُعقل، فإنّ معنى الأوّل أنّها صدرت وهي معقولة بالفعل فتكون عقليّتها مع صدورها أو سبب صدروها ومعنى الثاني أنّها صدرت وهي بالقوة معقولة وأنها تعقل بعد صدورها» (المصدر نفسه، ص 53)؛ «وجود هذه الموجودات [أي الصور المعقولة المرتسِمة في ذات الباري تعالى] عنه وجود معقول لا وجود من شأنه أن يعقل أو يحتاج إلى أن يعقل» (المصدر نفسه، ص 184)؛ «الأوّل ليس يحتاج أن يعرف لوازمه [أي الصور الصادرة عنه] إلى أن تصدر عنه، بل نفس صدور هذه اللوازم عنه نفس عقليته لها». (المصدر نفسه، ص 185)؛ «هذه المعقوليّة هي=

وسوف نبيّن كيف أنَّ الفلاسفة الإشراقيين وبسبب ما تقدّم ذهبوا إلى أنّ إيجاد الواقعيّة الخارجيّة لا يستلزم العلم التفصيليّ السابق بها، وذلك لأنّهم يرون أنّ نفس الواقعيّة الخارجيّة هي من المعلوم الصدوري بالفعل:

«المبدأ الأعلى أوجد المعلول الأوّل وفي حال إيجاده علِمَه، لا أنّه تعالى علِمَه فأوجده... ولا أنه تعالى أوجده فعلِمَه...؛ بل أوجده عاقلا له، أي نفس وجوده نفس معقوليّته، فإيجاد المبدأ الأعلى له عين العلم به [فيكون معلوماً له بالفعل] وكذلك حكم التوالي من الممكنات إلى آخر الوجود [فلا يحتاج في إيجادها إلى علمٍ تفصيليّ بها متقدّم عليها»[1].

المرحلة الثانية: علم الله مع الفعل

لقد كان **شيخ الإشراق** أوّل الفلاسفة الذين تعرّضوا بشكل تفصيلي لهذا النوع من العلم. وقد تقدّم أنّ المراد من هذا العلم نفس وجود الأشياء، التي هي معلولات لله، أو بحسب الاصطلاح التي لها معه إضافة صدورية إشراقية، ويترتّب على ذلك أنها حاضرة عنده، معلومة له بالحضور:

«إذا صحّ العلم الإشراقيّ لا بصورةٍ وأثر، بل بمجرّد إضافةٍ

= نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية» (المصدر نفسه، ص 186)؛ «يجب أن تكون نفس وجود هذه اللوازم نفس معقوليتها، كما أن نفس وجود الأول نفس معقوليته» (المصدر نفسه، ص 231)؛ «تلك اللوازم معلوميتها هي نفس وجودها لازمة للأوّل ويعني باللوازم معلوماته» (المصدر نفسه)؛ وانظر أيضاً: (المصدر نفسه، ص 53، 68، 148، 184، 185، 186 و187 و230 و231).

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 183.

خاصّة، هو حضور الشيء حضوراً إشراقيّاً، كما للنفس، ففي واجب الوجود أولى وأتمّ ... [فهو] يعلم الأشياء بالعلم الإشراقيّ الحضوريّ»[1].

ومثل هذا العلم بما هو ملاحظ:

1 ـ حضوريّ، كما ذكر ذلك **شيخ الإشراق**، لأنّه متحدٌ مع المعلوم.

2 ـ زائدٌ على الذات؛ أي مغايرٌ لوجود الله، لأنّه عين وجود الأشياء المغايرة لوجوده.

3 ـ مع الفعل وليس سابقاً، لأنّه عين وجود المعلوم، وليس مستقلاً عنه ولا مشروطاً به.

4 ـ تفصيليّ، لأنّ العلم بكلِّ شيءٍ هو بنفسه عين وجود ذلك الشيء، ومن البديهي أنّ الأشياء متكثّرة؛ فالعلم المذكور متكثّر أيضاً؛ وليس علماً واحداً بسيطاً بكافّة الأشياء حتّى يكون إجماليّاً.

5 ـ بالتفصيل، لأنّ العلم بأي شيءٍ يجعل ذلك الشيء متمايزاً عن سائر الأشياء المعلومة.

6 ـ بالكنه، لأنّ كلَّ فاعلٍ مجرّدٍ تام، ومن ذلك الله، محيطٌ بفعله إحاطةً تامّةً، وفعله معلوم له من كلِّ جهةٍ، فهو معلوم بالكنه.

ولكن هل يكون هذا العلم فعليّاً أو انفعاليّاً؟ متغيراً أو ثابتاً؟

---

(1) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**،ج 1، ص 487؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 2، ص 152 و153؛ **الأسفار**، ج 6، ص 249 و250؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 172 و173؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 325.

وهل معلومه، أي الوجود الخارجيّ للشيء، معلومٌ بالفعل أو معلوم بالقوّة. في مقام توضح هذه الأمور سوف نجيب على السوال الأخير، لأنه مقدّمة للإجابة على السؤال الأوّل.

7 - يرى **شيخ الإشراق**، أنَّ نسبة المعلوم إلى العلّة الفاعليّة - بحكم علاقة الإيجاد والفاعليّة - شبيهةٌ بنسبة الصورة الذهنيّة إلى النفس؛ أي كما أنّ وجود الصورة الذهنيّة في النفس هو عين كونها معلومةً للنفس وكذلك العكس، بنحوٍ تكون الصورة الذهنيّة بنفسها معلومةً للنفس، دون توسّط صورةٍ أُخرى، فكذلك نفس إيجاد الفاعل هو عين عالميّته بالفعل، ونفس وجود المعلول عين معلوميّته للفاعل وبالعكس. ولذا يُطلق **شيخ الإشراق** على علاقة الإيجاد والفاعليّة تسميَة الإضافة الإشراقيّة. إذاً، كون الشيء معلوماً للفاعل هو من ذاتيّات وجود المعلوم، ولا يتصوّر أن يكون المعلول صادراً من الفاعل ولا يكون معلوماً بالعلم الحضوريّ. وبناءً عليه، فكل شيء، وإن لم يكن معلوماً لنفسه بالفعل، معلومٌ لفاعله بالفعل. وبهذا يَظهر أنَّ الوجود الخارجيّ لكلِّ شيءٍ معلومٌ بالفعل، لا بالقوة، لله الذي هو العلّة الفاعليّة لجميع الأشياء.

والتشبيه المذكور أعلاه يكون أتمّ متى كان صاحب الصورة الذهنيّة هو فاعلها وموجدها، وطبقاً لتعبير **صدر المتألّهين** متى جعلنا الصورة الذهنيّة من اختراعاته، كما في الله عزّ وجل، طبقاً لرأي الفلاسفة المشّائين، باعتباره فاعل الصور الذهنيّة المرتسِمة في نفسه عن الأشياء وكما هو الحال في النفس، بالنسبة إلى الصورة الذهنيّة القائمة بها طبقاً لرأي **صدر المتألّهين**. وبنظر **شيخ الإشراق**، فإنَّ نسبة الوجود الخارجيّ للأشياء،من حيث كونها معلومة، إلى الله كنسبة الصوَر الإلهيّة لله في فلسفة المشّاء، وهذا ما سوف نبيّنه

لاحقاً. فكما أنَّ وجود الصور الإلهيّة، لمّا كانت معلومةً بالفعل، في ذات الله هو عينُ العلم التفصيليّ لله عزّ وجل بها، ولذا كان العلم التفصيليّ بها غير مشروطٍ بسبق صورةٍ أُخرى ـ كما هو الحال في الصورة الذهنيّة الموجودة في النفس ـ فكذلك هو الحال عند **شيخ الإشراق** فإنه لما كان يرى أنَّ الوجود الخارجي للشيء، بموجب إضافة الإيجاد، هو بالنسبة لعلته الفاعلة معلومٌ بالفعل، فوجوده إذاً في الخارج هو بعينه علم الفعل التفصيليّ به، ومن هذه الجهة لم يكن علم التفصيليّ به مشروطاً بسبق صورة تفصيليّة عنه.

«فكما أنّ العالم... يعلم الصورة الذهنيّة بنفس اختراعها وليست معلومةً بصورة أُخرى، بل نفس حصولها عنه في ذهنه نفس معلوميّتها له [بالتفصيل]، كذلك [الفاعل] العالم... يعلم العين الخارجيّ بإيجاده، وعلمه بالصورة [بالتفصيل] نفس إيجاده لها»[1].

وأمّا في ما يتعلّق بالسؤال الأوّل والذي يرجع إلى أنَّ العلم المبحوث عنه، والذي هو حضوريٌ وعين المعلوم، هل هو فعليّ أو انفعاليّ؟ فلا بدّ لنا من القول:

8 ـ أنه لمّا كان علم الله مع الفعل علماً حضوريّاً، والعلم الحضوريّ ليس فعليّاً، فعلم الله مع الفعل لن يكون حضورياً، كما أنّه لا يكون انفعاليّاً، لأنَّه عين المعلوم وليس مغايراً له ليكون سبباً له أو مسبّباً عنه. نعم يرى **صدر المتألّهين** أنّه فعليّ بمعنًى آخر. وذلك لأنّه يرى للعلم الفعليّ صورتين أو بعبارةٍ أُخرى، تفسيرين:

1 ـ التفسير المشهور، والذي بناءً عليه، يكون العلم الفعليّ هو

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 182.

العلم الذي يكون سبباً لوجود المعلوم. ومن الواضح أنّ علاقة السببيّة بين العلم والمعلوم توجبُ كون العلم مغايراً للمعلوم، وذلك بمعنى أنّ العلم علمٌ حصوليٌ والمعلوم معلوم بالعرَض. فهذا التفسير إذاً ناظرٌ للعلم الحصوليّ والمعلوم بالعرَض، ولا يشمل العلم مع الفعل، وهو العلم الحضوريّ.

2 ـ التفسير غير المشهور، الناظرٌ إلى العلم الحضوريّ والمعلوم بالذّات، وهو يشمل العلم مع الفعل. وطبقاً لهذا التفسير، إذا كان المعلوم بالذّات ـ والذي هو بلحاظٍ آخر نفس العلم ـ مغايراً للعالم ومسبَّباً عنه فهو علم فعليّ؛ وبعبارةِ **صدر المتألّهين** إذا كان العالِم من حيث كونه عالِماً علّةً بالذّات للمعلوم من حيث هو معلوم، كان علماً فعليّاً، سواء كان المعلوم المذكور أمراً ذهنيّاً أو كان أمراً عينيّاً خارجيّاً؛ وبعبارةٍ أُخرى، إذا كان العلم عين الإيجاد، بمعنى كون إيجاد المعلوم عين العلم التفصيليّ به، وكان وجوده عين معلوميّته لموجِدِه، كان فعليّاً. وباختصار، طبقاً لهذا التفسير يكون المعلوم الصدوري بالفعل من حيث كونه علماً تفصيليّاً للعالِم، علماً فعليّاً:

«للعلم الفعليّ عندهم صورتان: الأولى أن يكون العلم سبباً للمعلوم بالعرَض، ومقدّماً عليه تقدّماً ذاتيّاً... الثانية، أن يكون العالم بما هو عالم علّة بالذّات للمعلوم من حيث هو معلوم، سواء أكان [المعلوم] أمراً ذهنيّاً أو عينيّاً... فالمبدأ الأعلى أوجد المعلول الأوّل وفي حال إيجاده علِمَه، لا أنّه تعالى علِمَه فأوجده... ولا أنّه تعالى أوجده فعلِمَه ليلزم أن يكون علمه انفعاليّاً مستفاداً من المعلوم، بل أوجده عاقلاً له، أي نفس وجوده نفس معقوليّته [فهو

معلوم بالفعل] فإيجاد المبدأ الأعلى له عين العلم [بالتفصيل] به وكذلك حكم التوالي من الممكنات إلى آخر الوجود، فعلمه تعالى بالأشياء حضوريّ فعليّ»[1].

إنّ ما نصل إليه بملاحظة ما تقدّم أنَّ علم الله مع الفعل بناءً على تفسير المشهور ليس فعليّاً، وبناءً على تفسير غير المشهور فعليٌّ. وطبقاً لقول الملا **مهدي النراقيّ**:

«إنّ للعلم الفعليّ تفسيرين: أحدهما أنّه ما كان سبباً لوجود المعلوم في الخارج، وهذا هو الصورة الأولى، ولا يكون العلم المقارن للإيجاد على هذا التفسير علماً فعليّاً، وثانيهما ما يكون نفس الإيجاد، بأن يكون جهةُ وجود المعلوم وصدوره عن فاعله بعينها هي جهة حضوره لمدرِكه. وهذا هو الصورة الثانية، وعلى هذا التفسير يكون العلم المقارن للإيجاد ـ أي الذي يكون فيه نفس وجود المعلوم نفس معلوميّته ـ علماً فعلياً»[2].

إنَّ منشأ السعي لأجل تقديم تصويرٍ عن العلم الفعليّ الشامل للعلم مع الفعل، يرجع إلى أنّ الفلاسفة يرَوْن عدم إمكان تصوير الاختيار من قبل الفاعل بدون العلم الفعلي، مع أنَّه لا شكّ عقلاً ولا نقلاً في أنّ الله عزّ وجل فاعلٌ مختارٌ واجد لأعلى درجةٍ قابلة للفرض من الاختيار. وعليه فإذا كان رأي الفلاسفة هو انحصار علم الله بالأشياء في العلم مع الفعل، كما تبنّى ذلك **شيخ الإشراق** وأتباعه، فلا بدّ لهم من توضيح كيف يمكن لهذا العلم أن يتلاءم مع

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 182 و183؛ وانظر أيضاً: **شرح الهداية الأثيريّة**، ص 329 و330.

(2) مهدي النراقي، **جامع الأفكار وناقد الأنظار**، طهران، حكمت، 1381 هـ. ش، في مجلدين، ج 2، ص 202.

كون الله مختاراً المبنيّ على كون علمهِ فعليّاً. ولذا قام **صدر المتألّهين** بعد بيانه لرأي **شيخ الإشراق** من كون علم الله عزّ وجل بالأشياء منحصراً بالعلم مع الفعل، ببيان أنّ هذا العلم فعليٌّ أيضاً، ليصل من ذلك إلى أنّ الله فاعلٌ مختارٌ:

«لا يلزم أن يكون [الواجب تعالى، مع كون عِلمِه بالأشياء مقارناً لإيجاده لها] فاعلاً موجَباً»[1].

وذلك لأنّ مجرد العلم الفعليّ للفاعل بفعله يكفي لكونه مختاراً، سواء كان ذلك العلم مع الفعل ومقارناً لإيجاد المعلول، كما ذهب إليه التفسير غير المشهور المتقدّم، أم كان سابقاً ومؤثّراً كما هو التفسير المشهور:

«والحاصل أنّ مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشئ من نفس ذات العالم كافٍ في كونه إراديّاً وبمجرّده يتحقّق الاختيار ولا يلزم السبق الذاتيّ»[2].

ولكن هذا الجهد بنظرنا غير مثمرٍ، فإنّ كون الفعل إراديّاً وكون الفاعل مختاراً بالنسبة إلى الفعل مشروطٌ، كما ذكر **النراقي**، بأن يكون علم وشعور الفاعل مؤثراً في إيجاده؛ أي أنه مشروطٍ بسبق العلم الفعليّ، وبناء عليه فالعلم الفعليّ المقارن للإيجاد لا يكون مصححاً للاختيار:

«الجواب عن لزوم نفي الاختيار ـ بأنّ مقارنة العلم للفعل كافيةٌ لكونه اختياريّاً ولا يلزم تقدّمه عليه ـ لا يخفى ضعفه»[3].

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 83

(2) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 83.

(3) **جامع الأفكار وناقد الأنظار**، ج 2، ص 208 وانظر أيضاً: شرح الهداية الأثيرية، ص 324.

وأمّا في خصوص جواب السؤال الثاني، والذي يرجع إلى أنّه هل العلم مع الفعل متغيّر أو ثابت؟ فيجب القول:

9 ـ أنّ العلم مع الفعل بالأمر المتغيّر، كالشيء الماديّ المتغيّر، متغيّرٌ بنظر **شيخ الإشراق.** وذلك خلافاً للعلم مع الفعل بالأمر الثابت فهو ثابت «لأنّه في العلم مع الفعل يكون العلم بعينه هو المعلوم؛ لأنّ نفس الواقعيّة الخارجيّة للشيء هي علم الله بذلك الشيء، ولذا لو كانت الواقعيّة الخارجيّة أمراً مادياً متغيّراً، فالعلم أيضاً متغيّرٌ»، ولكن لمّا كان هذا النحو من العلم مغايراً لوجود الله ومنفصلاً عنه، لم يكن عينَ ذاته ولا متّصلاً به، ولذا لا يلزم من وقوع التغير فيه وقوع التغير في وجود الله ليلزم من ذلك المُحال:

«إذا كان علمه حضوريّاً إشراقيّاً، لا بصورة في ذاته، فإذا بطل الشيء مثلاً، بطلت الإضافة، لا يلزم تغيّر في نفسه، كما أنّه إذا كان زيدٌ موجوداً وهو مبدأ له، فإذا لم يبقَ زيدٌ موجوداً وما بقيت إضافةُ المبدئيّة لا يلزم منه تغيّر في ذاته»[1].

وبعبارةٍ مختصرةٍ، متى كان العلم الزمانيّ حضوريّاً وناشئاً من الإضافة الإشراقيّة، ولم يكن التغير فيه مستلزماً للتغير في الذات، لم يكن مستحيلاً في حقِّ الله، ولكنّه إذا كان بنحو يوجب التغير في ذاته كان محالاً، كالعلم الحصوليّ الارتسامي العارض على وجود العالم:

---

(1) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 488؛ نعم تجدر الإشارة إلى أن صدر المتألّهين يرتضي النظريّة الأولى من ذلك في **تفسير القرآن الكريم**، ج 4، ص 105. وبناء عليه يمكن القول إنّ هاتين النظرتين من وجهة نظره في طول بعضهما البعض؛ أي أنه يُثبت أولاً علم الله مع الفعل، ثمَّ لو لم يَثبت ذلك فإنّه لا يلزم منه أي محذور.

«والعلم الزمانيّ على وجهٍ يوجب التغيير [في ذاته تعالى] ممتنعٌ في حقِّ واجب الوجود... وهذا في العلم الصوَريّ يتوجّه وأمّا العلم الإشراقيّ والحضوريّ لذوات الأشياء ولصوَرها التي في المدارك السماويّة الغير الممتنع عليها التغيير، التي هي حاضرة بصورها وتغيّراتها للأوّل من دون تغيّره، فلا يلزم منه هذا»[1].

ولكنّ رأي **صدر المتألّهين** هو أنّ العلم مع الفعل عند الله ثابتٌ مطلقاً، لأنّه قد تقدم مراراً القول بأنّ الأمور الزمانيّة والمتغيّرة هي بالنسبة لله ثابتة وغير زمانيّة، وحدوثها وتغيرها وزوالها بالنسبة لبعضها البعض، وبالنسبة لنا فإنّها لا تَستلزم أن يكون حضورها لدى الله أيضاً حادث وزائل ومتغيّر:

«فإن قيل: فعلى ما ذكرت، يلزم أن يكون للواجب علمٌ لا يتغيّر ... وعلمٌ متغيّر وهو علمه بالأمور الكائنة الفاسدة...، قلنا: هذه الأشياء، وإن كانت في ذواتها وبقياس بعضها إلى بعض متغيّرة، لكنها بالنسبة إلى العوالي والشوامخ العقليّة وإلى ما هو أعلى وأرفع منها في درجة واحدةٍ في الحضور»[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) **شرح الهداية الأثيرية**، ص 324 ويرى صدر المتألّهين أنّ صرف تجرّد المدرِك، مضافاً إلى علاقة الإيجاد، وهو أقوى من علاقة النفس بالقوى، هي ملاك الإضافة الإشراقيّة والعلم الحضوريّ، ولذا يقرّر البرهان مع حذف المقدّمات الثانية والثالثة والرابعة والتاسعة: «فإذا تحقّق وتبيّن أنّ النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثّلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي مختف عليها، لكونه نوراً لذاته [أي مجرداً] فالوجود الواجبيّ - إذ هو في أعلى مراتب النورية والتجرّد... وله إضافة الجاعليّة التامّة إلى ما سواه... - لا جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والأجرام وقواها وما يحلّها وما يتمثّل لها بمجرد الإضافة المبدئية... فكما أنّ علمه بذاته لا يزيد على ذاته، كذلك علمه بالأشياء غير زائد على حضور ذواتها»، (**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 175).

والنتيجة هي أنَّ علم الله مع الفعل بالأشياء حضوري، زائدٌ على الذّات، تفصيليّ، غير فعليّ بلحاظٍ وفعليّ بلحاظٍ آخر، بالتفصيل، بالكنه، وهو ثابتٌ طبقاً لرأي **صدر المتألّهين** وهو متغيّر في الأمور المتغيّرة طبقاً لرأي **شيخ الإشراق**.

برهان شيخ الإشراق

ويفصل **شيخ الإشراق** في كتبه هذا النوع من العلم وبين طريق إثباته، ويصرح بأنه توصّل إليه ضمن رؤيا أو مكاشفة، وأنه قد تلقّاه من أرسطو. وهو تقرره بشكل التفصيلي كالآتي:

1 ـ لمَّا كانت النفس مجرّدة، فإنَّ لها علماً حضورياً بنفسها، كما أنّ علاقتها بقواها وبدنها موجبٌ لعلمها الحضوري بها، ولإضافتها الإشراقيّة إليها؛ فكما أنَّ علم النفس بنفسها هو بعينه نفس وجودها، وليس صورة مغايرة لها أو عارضة عليها، فعلمها بالقوى وببدنها هو بعينه أيضاً نفسها وجودها، وليس صورة مغايرةً لها مرتسِمةً في النفس.

2 ـ إن العلم الحضوريّ الإشراقيّ بالأشياء هو نوعٌ من الكمال الوجوديّ للعالِم بها.

3 ـ وهذا النوع من الكمال الوجوديّ، أي العلم الحضوريّ الإشراقيّ بالأشياء جائزٌ للباري وليس ممتنعاً عليه.

4 ـ ذلك لأن هذا النوع من الكمال الوجوديّ لا يستلزم التكثّر والتركّب والتجسّم، وباختصار لا يستلزم الإمكان بالذّات للشيء الذي يحمله.

5 ـ ولأن الله علّة تامّة لجميع الأشياء بلا واسطةٍ أو مع الواسطة، وبهذا تكون علاقته بالأشياء علاقة الإيجاد.

6 ـ ولأن علاقة الإيجاد أقوى من علاقة النفس بالقوى والبدن.

7 ـ إذاً علاقة الإيجاد هي أيضاً، كعلاقة النفس بالقوى والبدن، قد تكون من نوع الإضافة الإشراقيّة وسبباً للعلم الحضوريّ للفاعل بمعلوله شرطَ أن يكون الفاعل مجرداً كالنفس.

8 ـ لكن الله مجرد، بل في أعلى مراتب التجرّد. فإذاً، علم الله الحضوريّ الإشراقيّ بالأشياء جائزٌ، وغير ممتنعٍ.

9 ـ وكلٌّ كمالٍ يكون جائزاً بالنسبة لله، فهو ثابتٌ بالضرورة.

النتيجة: لذا فعلاقة الله عزّ وجل بالأشياء هي من نوع الإضافة الإشراقيّة وهي موجبة لعلمه الحضوريّ بالأشياء، أي كما أنّ علم الله بنفسه هو بعينه نفس وجوده، وليس صورةً مغايرةً أو عارضةً له، فكذا علمه بالأشياء هو بعينه نفس وجود تلك الأشياء، وليس صورةً مغايرةً لها مرتسِمةً في ذات الله:

«فإذن على جميع التقديرات يجب الإلتزام بعلمٍ إشراقيّ حضوريّ للنفس، وقد سبق أنّ كل كمالٍ مطلقٍ للموجود من حيث هو موجود لا يمتنع على واجب الوجود، فيجب له، ومعنى قولنا «كمال مطلق» أي لا يكون كمالا من وجهٍ ونقصاً من وجهٍ من جهة ما يجب له من تكثّر وتركّب وجسميّة ونحوها. وإذا صحّ العلم الإشراقيّ لا بصورةٍ وأثرٍ، بل بمجرّد إضافةٍ خاصّةٍ هو حضور الشيء حضوراً إشراقيّاً، كما للنفس، ففي واجب الوجود أولى وأتمّ. فيُدرك ذاته لا بأمرٍ زائدٍ على ذاته... ويعلم الأشياء بالعلم الإشراقيّ الحضوريّ»[1].

---

(1) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 1، ص 486 و487؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 6، ص 233؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 180؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 328.

1 ـ 13 ـ رأي الخواجة نصير الدين الطوسي

لم يرتضِ الخواجة **نصير الدين الطوسي** في خصوص علم الله بالأشياء، رأي المشائين المبنيّ على العلم السابق المغاير، بالرغم من كونه مشائياً واختار رأي **شيخ الإشراق**، المبنيّ على العلم مع الفعل، وسعى لإثبات صحّته؛ لكن مع اختلاف، يرجع إلى أنّه يرى أنَّ العلم الحضوريّ الإشراقي لله عزّ وجل بالأشياء ينحصر في المجرَّدات التامّة، ومناطُ علم الله عزّ وجل والعقول بالأشياء الماديّة هو حصول صوَر هذه الأشياء في المجرّدات التامّة[1].

برهان الخواجة

ويدعي الخواجة أولاً أنّ علم الله بالعقل الأوّل هو عين وجود العقل الأوّل. ولإثبات ذلك يقدّم مقدّمة مضمونها أنّنا لو افترضنا وجود معلولين علّة كلٍّ واحدٍ منهما بسيطة، ففي هذا الفرض إن كانت علّتهما واحدة، فإنَّ المعلولين لا بدَّ وأن يكونا واحداً؛ لأنَّ علاقة العلّة التامّة البسيطة بالمعلول من نمطٍ واحدٍ، فلا يمكن أن يكون للعلّة التامّة البسيطة الواحدة أكثر من معلول. وعلى أساس هذه المقدّمة يُثبت أنَّ علم الله عزّ وجلّ بالعقل الأوّل هو بعينه نفس وجود العقل الأوّل، وذلك من خلال البيان التالي:

---

(1) طبقاً لما ذكره صدر المتألّهين فإنّ هذا الاستدلال هو أيضاً من شيخ الإشراق: «واعلم أنّ تلك القاعدة التي أفادها المحقّق الطوسيّ هي مستفادة من كتب الشيخ الإلهيّ مستنبطة من كلامه في المطارحات، أعني قوله: إنّ ذاته تعالى وعقله لذاته لمّا كان أمراً واحداً، يجب أن يكون وجود المعلول الأول وعقله تعالى إياه امراً واحدا؛ لأنّ ذاته تعالى علّة لذات المعلول الأوّل وعلمه بذاته علة لعلمه به وكما أنّ العلتين واحدة فكذا المعلولين» **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص 363).

1 ـ الله عزَّ وجل علّة فاعليّة تامّة للعقل الأوّل، بنحو تكون عليّته له عين وجود الله وذاتيّة له، وليست وصفاً مغايراً لوجوده عارضاً عليه؛ وبعبارةٍ أُخرى، وجود الله عزّ وجل بعينه هو نفس حيثيّة عليته ومبدئيّته للعقل الأوّل. ويترتّب على ذلك:

2 ـ أن علم الله عزّ وجل بوجود نفسه، هو بعينه علمه بالعلّة التامة للعقل الأوّل.

3 ـ والله عزّ وجل عالمٌ بنفسه بالعلم الحضوريّ الذاتيّ؛ أي وجود الله عزّ وجل هو بعينه علمه بذاته.

4 ـ إذاً فالله عزَّ وجلَّ عالمٌ بالعلَّة التامّة للعقل الأوّل بالعلم الحضوريّ الذاتيّ؛ أي أن وجود الله بعينه هو نفس علمه بالعلّة التامّة للعقل الأوّل.

5 ـ وعلمه بالعلّة التامّة علّة تامّة للعلم بمعلوله.

6 ـ إذاً وجود الله بعينه، هو نفس العلّة التامّة لعلمه بالعقل الأوّل.

7 ـ وبناء عليه فوجود الله هو بعينه علّة تامة لنفس العقل الأوّل، وعلّة تامّة أيضاً لعلم الله بالعقل الأوّل؛ أي أن العلّة التامّة لنفس العقل الأوّل، والعلّة التامّة للعلم بالعقل الأوّل واحدة.

8 ـ ونحن نعلم أن العلّة التامّة واحدة، أي أنّ وجودَ الله بسيطٌ محض.

9 ـ ونعلم أننا لو فرضنا أنّ العلة التامّة لشيئين مثل A1 وA2، هي بالترتيب C1 وC2، وكلُ واحدةٍ منهما بسيطة، ففي هذا الفرض إن كانت العلل واحدة؛ أي إن كانت C1 هي نفسها C2؛ فمن الضروري أن تكون المعاليل واحدة؛ أي من الضروريّ أن تكون A1 هي نفسها A2.

10ـ إذاً إنَّ معلوليّ العلّة التامّة هما بالضرورة شيء واحدٌ.

النتيجة: أي أن نفس العقل الأوّل هو علم الله بالعقل الأوّل، وهو علم الله الحضوريّ بالعقل الأول مع الفعل.

«قد علمت أنّ الأوّل عاقل لذاته من غير تغايرٍ بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود... وحكَمت بأنّ عقله لذاته علّة لعقله لمعلوله الأوّل، فإذا حكمت بكون العلَّتين، أعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغايرٍ، فاحكم بكون المعلولين أيضاً، أعني المعلول الأوّل وعقل الأوّل [تعالى] له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغايرٍ... فإذن وجود المعلول الأوّل هو نفس تعقّل الأوّل [تعالى] إيّاه من غير احتياجٍ إلى صورة مستأنَفةٍ تحلّ ذات الأوّل تعالى»[1].

ثمَّ يؤكد أنَّ الله عزَّ وجل يُدرك سائر العقول على هذا النحو؛ أي أن لديه علماً حضورياً مع الفعل، سائر العقفول:

«والأوّل الواجب بعقل تلك الجواهر... لا بصورٍ غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر»[2].

ويؤكد كذلك على أنَّ صور كافَّة الموجودات موجودةٌ في العقول، وأن الله عزّ وجل كما يكون عالماً بالعلم الحضوريّ بالعقل الأوّل وبسائر العقول علماً مع الفعل، فكذلك لديه علم حضوريٌ مع الفعل بالصورة الموجودة في هذه العقول[3]، ويصل بذلك إلى النتيجة التالية:

---

(1) **الإشارات والتنبيهات**،ج 3، ص 306 ويعمّم صدر المتألّهين هذا البرهان لجميع الأشياء، ولا يراه منحصراً في العقل الأوّل. انظر: **شرح أصول الكافي**، ص 277.

(2) **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، ص 306.

(3) انظر: **شرح الهداية الأثيرية**، ص 324؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 363.

«فإذن لا يعزب عن علمه [تعالى] مثقال ذرة من غير لزوم محال»[1].

وكما نلاحظ فلقد كان **شيخ الإشراق** يرى أنَّ علم الله الحضوريّ مع الفعل شاملٌ لجميع الأشياء، سواء كانت مجرّدة أو ماديّة، ولكن الخواجة يخصُّ ذلك بالمجرّدات التامّة، ويرى أنَّ مناط علم الله بالماديَّات هي تلك الصورة المرتسمة عنها في ذات المجرَّدات. فإذاً يتَّحد رأيه مع رأي **شيخ الإشراق** في المجرَّدات، وأمَّا الأشياء الماديّة التي تنفصل عنه فإنَّه يعتمد فيها وبإلهامٍ من الفلاسفة المشّائين، على الصور الارتساميّة.

ولصدر المتألهين آراء مختلفة في ما يرجع إلى أصل علم الله مع الفعل، ممَّا وقع الاتّفاق عليه بين **شيخ الإشراق والخواجة**، وسوف نتعرّض لآرائه هذه ضمن الأمر الثالث من الفصل الثالث عشر (3 ـ 13)، ولكنه ردّ خصوص قول الخواجة فيما يتعلّق بعلم الله بالماديّات بقوله:

«أنت إذا تأمَّلت هذه الطريقة وجدتها قريبةً من طريق **الشيخ الإلهيّ** لكن تُخالفها بجعل الصوَر المرتسِمة في الجواهر العقليّة مناطاً لعلم الله تعالى بالأشخاص الماديّة والحوادث الكونيّة هو غير جيّد»[2].

كما أنَّ **لصدر المتألهين** رأيين مُختلفين في ما يرجع إلى المقدّمة التي ذكرها **الخواجة**: فقد ردَّها في إلهيّات الأسفار[3] وذهب إلى

(1) **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، ص 307.
(2) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 180 وانظر: **الأسفار**، ج 6، ص 232 و233.
(3) انظر: **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 178 إلى 180.

القول بصحّتها في سائر كُتبه الأخرى[1]، بل تمسّك بها في مواردَ متعدّدة[2]، ونظراً لكون هذه الموارد المذكورة في الكتب التي دونها بعد الأسفار، يمكننا الحدس بأنّه تبنّى هذه المقدّمة وهذا البرهان.

2 ـ 13 ـ رأي صدر المتألّهين

يُورد **صدر المتألّهين** في الأسفار ثمانيةَ إشكالاتٍ على رأي **شيخ الإشراق** وبرهانه، ويرى عدم تماميّة القول بالعلم[3] مع الفعل، ولكنّه يتبنّاه في كثيرٍ من كتبه الأخرى كالمبدأ والمعاد[4]، شرح الهداية[5]، الشواهد الربوبيّة والتعليقة على حكمة الإشراق[6]، بل ويُثني عليه في بعض هذه الموارد[7].

نعم، نجد أنّه في كلتا الطائفتين من كتبه، سواء في الأسفار، حيث يُنكر النظريّة المذكورة، أو في غالب كتبه الأُخرى، حيث يعترف بها، يُورد على **شيخ الإشراق** إشكالاً حاصله أنَّ هذه النظريّة

(1) انظر: **شرح الهداية الأثيرية**، ص 323؛ **إيقاظ النائمين**، ص 39؛ **الرسائل**، ص 152؛ **شرح أصول الكافي**، ص 277؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 293 و294؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 141.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 256 إلى 261.

(3) انظر: **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 172 إلى 176.

(4) انظر: **شرح الهداية الأثيرية**، ص 325 إلى 327.

(5) انظر: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 55، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 41.

(6) انظر: **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 358: «وهذه الطريقة أجود، فعلمه تعالى بكلِّ شيء إضافته القيوميّة إليه».

(7) «فهذه هي طريقة الشيخ الإلهيّ في مسألة العلم ولا يخفى على الأذكياء وثاقتها وعظم شرفها في أسلوب المباحثة» (المبدأ والمعاد، ج 1، ص 176؛ **وشرح الهداية الأثيرية**، ص 327).

تستلزم أن لا يكون الله عزَّ وجل في مقام ذاته عالماً بالأشياء، لأنّ **شيخ الإشراق** يُنكر العلم الذاتيّ لله عزّ وجل سواء كان إجماليّاً أو غير إجمالي[1]، ويلتزم بالعلم مع الفعل فقط، وهو مشروطٌ بوجود الأشياء المتأخّر عن وجود الله:

«فقد عُلم بتمام ما ذكرناه في طريقة الإشراق أنَّها أسدّ الأقوال المذكورة في علم الأوّل تعالى ولها قصور من جهة أنَّ مناط علمه تعالى بالأشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها، لم يكن له في مرتبة ذاته علمٌ بشيءٍ من الأشياء، بل يكون عالميّته بالأشياء مجرّد إضافته إليها المتأخِّرة عن ذاته»[2].

ولكن أيّ الرأيين هو الرأي الأخير لـ**صدر المتألّهين**؟ فهل هو يتبنّى العلم مع الفعل أو لا؟ قد يتوهّم أنّ ما ذكره في الأسفار هو أنّه كان يرى سابقاً في مسألة علم الله بالأشياء رأيَ **شيخ الإشراق**، إلى أنْ أظهر الله عزّ وجل له الحقّ، فتوصّل إلى العلم الإجماليّ الذاتيّ بالتفصيل بالأشياء، فرفع يده عن رأي الشيخ[3]، فيكون هذا إشارةً إلى رأيه في سائر كُتبه التي تبنّى فيها رأي **شيخ الإشراق**، وطبقاً لهذا يقال: إنَّ رأيه النهائي هو بطلان نظريَّة **شيخ الإشراق** هذا

---

(1) طبقاً لقول صدر المتألّهين: «إنّ العلم الإجمالي له [تعالى] بالأشياء باطل عنده [عند الشيخ الإشراقي]»، (**الأسفار**، ج 6، ص 261)؛ «فمنهم من أنكر هذا العلم الإجمالي كالمصنّف [أي الشيخ الإشراقيّ]»، (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 360).

(2) **شرح الهداية الأثيرية**، ص 184 وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 6، ص 260 و261. **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 184.

(3) «كان لي اقتداء به في ما سلف من الزمان إلى أنّ جاء الحقّ وأراني ربّي برهانه»، (**الأسفار**، ج 6، ص 249).

أولاً وثانياً، خلافاً لأكثر مباحث الأسفار الذي سبق تدوينه سائرَ كتبه، فإنّ مبحث العلم الإلهيّ كتَبه بعد تلك الكتب.

إنَّ هذا التوهّم غيرُ صحيحٍ، لأنّ نفس قوله، أنّه كانا سابقاً من أتبَاع رأي **شيخ الإشراق** إلى أَنَّ ظهر له الحقّ، قرينةٌ على أنّ مراده قبل أن يصل إلى الرأي الحقّ، أي لرأيه الخاصّ المبنيّ علم الله الإجماليّ الذّاتي بالتفصيل بالأشياء، مع أنّه في بعض هذه المؤلّفات (كالشواهد الربوبيّة) و(تعليقه بر حكمة الإشراق) كان قد وصل إلى رأيه الخاص؛ أي أنّه في هذه الكتب كان يرى العلم الإشراقيّ مع الفعل، وكان يرى أيضاً العلم الإجمالي الذّاتي بالتفصيل[1]. نعم هذا التوهّم يصحُّ في ما يرجع إلى (المبدأ والمعاد) وإلى (شرح الهداية)؛ لأنَّه لا يأتي فيهما على ذكر العلم الذّاتي الإجماليّ بالتفصيل بالأشياء، لا سيّما في المبدأ والمعاد حيث يَظهر رأي **شيخ الإشراق** بعد تصحيحه كأنّه رأيه الخاصّ به[2]. وبناءً عليه لعلَّ من الممكن

---

(1) انظر: الشواهد الربوبيّة، طبعة بنياد صدرا، ص 53 إلى 55، 70 و71، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 39 إلى 41، 52 و53: «هذا ما أردناه في تحقيق علمه تعالى بالأشياء الذي يكون مع الإيجاد [أي مع الفعل] وأمّا علمه الذي سبق الإيجاد [وهو علمه الذاتي الإجمالي بالأشياء بالتفصيل] فقد مرّ بيانه العرشي» .(**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 361 و364).

(2) انظر: **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 191 و196. وقد تبنّى في هذا الكتاب بدقّة نظريّة العلم مع الفعل الإشراقي، مع اختلاف يرجع إلى أنّه لم يُدخل في حسابه مناط الكمال العلميّ لله حتّى يلزم كون الكمال العلمي لله متوقّفاً على وجود الأشياء وهو في نفسه فاقد لهذا الكمال، بل بإلهام من ابن سينا، يرى أنّ مناط الكمال العلمي لله هو أنّ ذاته بنحوٍ يكون انكشافه لذاته مستلزماً لصدور الأشياء التي يكون وجودها عين معلوميّتها له؛ أي هي معلومة بالفعل: «وإذ قد علمت أنّ الواجب تعالى يعلم ذاته بذاته وذوات مجعولاته العينيّة بذواتها، بما مرّ ذكره، فاعلم أنّه كما أنّ في إيجاده للأشياء هو بكونه على نحو يفيض عنه جميع=

القول بأنَّ مسألة العلم الإلهيّ في هذين الكتابين دونها قبل تدوينه لبحث العلم الإلهيّ في الأسفار، وإن كان، بناء على ما تقدّم في الأمر الثاني من الفصل الأوّل (2 ـ 1) قد كتب سائر المسائل بعد ذلك.

إنَّ معرفة الحقّ فيما يتعلّق برأي **صدر المتألّهين** في العلم مع الفعل عند الله عزّ وجل تتوقَّف على ملاحظة أنَّ **صدر المتألّهين** قد طوى في سيره وسلوكه العلمي في باب علم الله عزّ وجل بالأشياء مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: قبل تدوينه لكتاب الأسفار، وفي هذه المرحلة كان تابعاً **لشيخ الإشراق**، ولم يكن قد توصّل بعدُ إلى تصوير العلم

= الموجودات، فكذلك كماله في علمه ليس بنفس حضور ذوات الأشياء أو صورها عنده، بل كماله العلمي كونه في العاقليّة على غاية يستتبع انكشاف ذاته بذاته على ذاته انكشاف ذوات الأشياء بذواتها على ذاته، بناء على أنّ معلولاته من حيث أنّها معلولاته معقولاته وبالعكس، بلا تفاوت بالذّات أو بالاعتبار» (المصدر نفسه، ص 192 و193، ملخّصا). ونظراً لقوله بعد بيانه لهذا الرأي: «هذا غاية ما تيسّر لنا في هذا المطلب بحسب النظر البحثيّ»، يعلم أنّه عند تدوينه لهذا البحث في هذا الكتاب لم يكن قد توصّل إلى نظريّة علم الله الذّاتي الإجمالي بالتفصيل بالإشياء، ولعلّ هذا هو السبب الذي جعله في هذا الكتاب يعرّض بنظريّة فرفوريس المبنيّة على اتّحاد العاقل والمعقول في علم الله بالأشياء المستلزم للعلم الذاتيّ الإجمالي بالتفصيل بالأشياء، فقال: «والمشّاؤون وغيرهم لما لم يتيسر لهم ما تيسّر للشيخ الإلهي... تراهم كالمبهوتين في علم الله تعالى، فمنهم... من قال باتّحاد العاقل والمعقول»، (المصدر نفسه، ص 177). مع أنّه ينظر إليه في الأسفار بعين القبول. وأمّا في شرح الهداية، فإنّه وإن لم يقم بتوضيح رأيه حتى يعلم أنّه كرأيه في الأسفار أو كرأيه في المبدأ والمعاد، ولكن يمكننا من خلال المقايسة بين المطالب المذكورة وبين المطالب الموجودة في المبدأ والمعاد في بحث العلم الإلهي، الحكم بأنه يتبنّى رأياً كالذي في المبدأ والمعاد.

الإجماليّ الذّاتي بالتفصيل بالأشياء تصويراً صحيحاً. وكلامه في الأسفار بأنّه كان في السابق تابعاً لرأي **شيخ الإشراق** إشارةٌ إلى هذه المرحلة.

المرحلة الثانية: تدوين الأسفار، وفي هذه المرحلة، حيث تمكّن من الوصول إلى قاعدة (بسيطُ الحقيقة كلُّ الأشياء) بناء على أصالة الوجود والتشكيك في الماهيّة، فقد تمكَّن من بيان علم الله الإجماليّ الذّاتي بالتفصيل بالأشياء، فردّ رأي **شيخ الإشراق**، والتزم بالقول بالعلم الذّاتي المذكور. وهو يَذكر في ختام عبارته أنَّ الله قد أبان له الحقّ. ومراده الإشارة إلى هذه المرحلة، والمقصود من الحقّ هو رأيه في الأسفار.

المرحلة الثالثة: بعد تدوينه لكتاب الأسفار حيث تبنّى قول **شيخ الإشراق** في العلم مع الفعل، وتبنّى أيضاً نظريَّة علم الله الإجماليّ الذّاتي بالتفصيل بالأشياء، والذي قام بتوضيحه في الأسفار، وكلماته في كُتبه الأخرى كالشواهد الربوبيّة، وتعليقة على حكمة الإشراق وغيرها ناظرٌ إلى هذه المرحلة.

ولو دقَّقنا النظر فإنَّ نظريَّة **شيخ الإشراق**، وطبقاً لما رواه عنه **صدر المتألهين**، تشتمل على قسمين: القسم الأوّل، إثبات علم الله مع الفعل بالأشياء، والقسم الثاني، انحصار علم الله بالأشياء في العلم مع الفعل المستلزم لإنكار العلم السابق لله عزّ وجل بالأشياء. ولا شكَّ في أنَّ القسم الأوَّل من هذه النظريّة صحيح، وعلى ما ذكر شرّاح الأسفار[1] فإنَّ إشكالات **صدر المتألهين** لا ترِدُ على هذا

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 256، التعليقة رقم 3؛ ص 257، التعليقة رقم 3؛ ص 258، التعليقة رقم 1؛ ص 259، التعليقة رقم 4 ورقم 5 وص 261، التعليقة رقم 1.

القسم، أما القسم الثاني فغير صحيح، وإشكالات **صدر المتألهين** واردةٌ عليه. وبملاحظة هذا الأمر يُمكننا القول بأنّ **صدر المتألّهين** في بداية المرحلة الأولى (قبل تدوين الأسفار)، حيث تبنّى نظريّة **شيخ الإشراق** بكلا قسميها فقد وقع في الإفراط، ولكنّه في نهاية هذه المرحلة عندما قام بتدوين بحث العلم الإلهيّ في المبدأ والمعاد (واحتمالاً في شرح الهدايّة) سعى لتصحيح هذه النظريّة والابتعاد عن الإفراط. وفي المرحلة الثانية (عند تدوينه كتاب الأسفار) حيث توصّل إلى علم الله الذّاتي الإجماليّ بالتفصيل بالأشياء، فقد وقع في التفريط حيث ردّ النظريّة بكلا قسميها. وختاماً، في المرحلة الثالثة، (بعد تدوينه للأسفار) حيث تبنّى العلم مع الفعل الإشراقيّ وعلم الله الذّاتي بالتفصيل بالأشياء، فقد تبنّى القسم الأوّل من النظريّة وردَّ القسم الثاني، دون أن يحتاج إلى تصحيحها، وبهذا وصل إلى حدّ الاعتدال. ولذا فإنّ هذا هو رأيه النهائي.

الفصل الرابع عشر

علم الله تعالى بالأشياء

العلم السابق المغاير

المراد من العلم السابق لله عزّ وجل العلم بالشيء قبل إيجاده، وهو علم غير المشروط بوجود الشيء، وحاصلٌ لله عزّ وجل في مرتبةٍ سابقةٍ على مرتبة وجودِه. وقد ذكر الفلاسفة الذين تعرَّضوا بالبيان لهذا النوع من العلم، بأنَّ هذا العلم:

1 ـ تفصيليٌ وليس إجمالياً، أي أنّ لله عزّ وجل علماً خاصّاً بكلِّ معلومٍ، ولذا فهو يتعدّد ويتكثّر بتعدّد الأشياء وتكثّرها، وأيضاً:

2 ـ بالتفصيل وبالكنه، أي أنّ الله عالمٌ بكلِّ شيءٍ من الأشياء بجميع خصوصيّاته، بنحوٍ يكون كلُّ شيءٍ معلوماً بذلك العلم بنحوٍ متمايزٍ عن سائر الأشياء.

3 ـ فعليٌ، وهم إنما تعرضوا لاثبات العلم من هذه الجهة، لأنهم اعتقدوا أن ايجاد الأشياء فعل الله الاختياري، وأن تحقق

الفعل الفعل الاختياري متوقف على العلم الفعلي التفصيلي السابق للفاعل به، ولا يكفي فيه العلم الاجمالي إلا إذا كان الفعل المذكور المنسوب إلى الفاعل أمعلوماً بالفعل بل بالقوة، وأن الأشياء الخارجية معلومة لله بالقوة لا بالفعل، لذا فوجدها متوقف على العلم التفصيلي السابق بها أي أنَّ هذا العلم فعليٌ:

«إنَّ العلم الإجمالي غير كافٍ لصدور الموجودات العينيّة عنه تعالى إلا عند من [يجعلها معلوماً بالذَّات له تعالى، أي] يجعل علمه بالأشياء الخارجيّة مجرّد الإضافة الإشراقيّة الوجوديّة والقائلون به جماعةٌ أخرى غير المشّائين وأتباعهم، أولا يرى أن **الشيخ الرئيس**، مع إتيانه العلم الإجمالي الذي هو عين ذاته... لا يكتفي به لصدور الموجودات الخارجيّة عنه تعالى، بل يُثبت له الصور المفصّلة العقليّة»[1].

4 ـ ومثل هذا العلم ثابتٌ، وليس متغيّراً. بل إنّ اثبات ذلك كان مقصودهم عندما تعرّضوا بالبحث لـ : (العلم بالجزئيّ بنحوٍ كليّ). وبناء عليه فقد أثبت الفلاسفة المشّاؤون لله علماً سابقاً مغايراً ثابتاً، والتزموا بأنَّه فعليٌ، ثابت، بالتفصيل وبالكنه. وقد أقاموا لإثبات هذا المدّعى براهينَ ثلاثة[2]، نُشير إلى اثنين منها هنا.

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1 ص 164 وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 6، ص 223 و224؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 320؛ **الشفاء، الإلهيات**، ص 358 و359.

(2) انظر: **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 153 إلى 155؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 314 و315؛ **جامع الأفكار وناقد الأنظار**، ج 2، ص 150 إلى 154.

البرهان الأوّل

يبتني البرهان الأوّل على أنّ الله عزّ وجل فاعلٌ بالاختيار، وهذا النوع من الفاعليّة مستلزمٌ للعلم الفعليّ بالفعل هو علمٌ سابق:

«ما أدّاهم إلى إثبات الصوَر في ذاته تعالى إلا كون علمه تعالى بكلّ شيءٍ سبباً لوجود ذلك الشيء في الأعيان»[1].

وقد أشرنا إلى مضمون هذا الاستدلال في السطور السابقة. وهو بالتفصيل بالنحو التالي:

1 ـ الله عزّ وجل علّة فاعليّة تامّة بلا واسطةٍ أو بواسطةٍ لكافّة الأشياء بكافّة خصوصيّاتها.

2 ـ وهو فاعلٌ بالاختيار، والأشياء بكافّة خصوصياتها هي فعلٌ اختياريٌ له.

3 ـ لكن تحقّق الفعل الاختياريّ يتوقّف على إرادة الفاعل، وهي إمّا أن ترجع إلى العلم السابق للفاعل بالفعل، كما هو الحال في الفاعل غير التامّ، أمثالنا نحن البشر، أو أن تكون عين العلم السابق للفاعل بالفعل، كما هو في الفواعل التامّة كالعقول وكالله عزّ وجل[2].

4 ـ إذاً صدور الأشياء بكافّة خصوصيّاتها عن الله تتوقّف على

---

(1) **شرح الهداية الأثيرية**، ص 323.

(2) «الإرادة هي علمه بما عليه الوجود وكونه غير مناف لذاته» (التعليقات، ص 93)؛ «إنّ إرادته علمه ولكن باعتبار واعتبار» (المصدر نفسه، ص 121)؛ «العلم في الأوّل [تعالى] هو نفس الإرادة، لأنّ هذه المعلومات مقتضى ذاته وهذا المعنى هو معنى الإرادة»، (المصدر نفسه، ص 138)؛ «إن العلم الذي له [تعالى] بعينه هو الإرادة التي له» (**الشفاء، الإلهيات**، ص 367).

علمه السابق بها. ولكن الفلاسفة المشّائين يُنكرون العلم الحضوريّ للعلّة بالمعلول:

5 ـ إذ لا وجود لأيّ شيءٍ من الأشياء يكون معلوماً بالفعل لها، بل هي جميعها معلومة بالقوّة.

6 ـ ولا بدَّ، لصدور المعلوم بالقوّة من الفاعل، من العلم السابق التفصيلي به، ولا يكفي فيه صرف العلم السابق الإجماليّ.

النتيجة: إذاً صدور الأشياء بكافّة خصوصيّاتها عن الله يتوقّف على علمه السابق التفصيليّ بها بكافّة خصوصيّاتها، وباختصار، صدور الأشياء من الله مستلزمٌ للعلم التفصيليّ السابق الفعليّ بالتفصيل بالكنه بها. ونظراً لكونه غير انفعاليّ فهو ثابت. ويذكر **صدر المتألّهين** بياناً لنحو علاقة علم الله السابق بالأشياء فيقول:

«نسبة جميع الأمور في هذا العالم إليه تعالى نسبه صنع الصانع المختار إلى نفسه الصانعة ونسبه تصنيف الكتاب الحِكَميّ إلى نفس مصنّفه العليم الحكيم لو كانت تامّة الفاعليّة بأن يكون مجرّد تصوّره كافياً لحصول صنعه أو تصنيفه في الخارج فصدور الأشياء عن الباري جلّ اسمه في الخارج بأنّها عقلت أولا فصدرت وتعقّله تعالى إيّاها ليست بأنّها وجدت أولا فعقلت لأنّ صدورها عن عقله، لا عقله من صدورها فقياس عقلِ واجب الوجود للأشياء قياس أفكارنا التي نستنبطها أولا ثمَّ نوجدها من جهة أنّ المعقول منها سببٌ للموجود في الجملة مع وجوهٍ من الفرق كثيرة فإنّا لكوننا ناقصين في الفاعلية . . . ، والأوّل تعالى لكونه تامّ الإيجاد والفاعليّة كما أنّه تامّ الوجود»[1].

---

(1) **الأسفار**، ج 6،ص 189 و190 وانظر أيضاً: **الشفاء**، **الإلهيات**، ص 363؛ **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، ص 298 و299؛ التعليقات، ص 232؛ **التحصيل**، ص 574 إلى 576؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 153 و154؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 314.

البرهان الثاني

خلافاً للبرهان السابق الذي يُثبت العلم السابق لله استناداً إلى كون الله فاعلاً بالاختيار، يُثبت هذا البرهان علم الله استناداً إلى علم الله بذاته. وخصوصيّة هذا البرهان تكمن في أنّه يُوضح العلاقة بين علم الله السابق ووجوده، والذي هو بعينه نفس علمه بذاته، ونفس علمه الذاتيّ بالأشياء. وهذا البرهان يُمكن جعله ضمن قسمين:

القسم الأوّل

إنّ النتيجة التي يُوصلنا إليها القسم الأوّل من البرهان لا تزيد على علم الله السابق بالأشياء. وخلاصة مضمون هذا القسم: أنّ الله علّة تامة للأشياء، وهو عالم بذاته، إذاً لديه علمٌ بالعلّة التامّة للأشياء، والعلم بالعلّة التامّة موجبٌ للعلم بالمعلول، إذاً لله عزّ وجل منذ الأزل علم بجميع الأشياء:

«إنّه يعلم ذاته وذاته سببٌ [تام] للأشياء، والعلم بالسبب التامّ [للشيء علّة تامّة للعلم بذلك الشيء ولذلك] يوجب العلم بذلك الشيء. فذاته يعلم جميع الأشياء في الأزل»[1].

ولا بدّ لنا، قبل توضيح هذا القسم من البرهان، من الإجابة على سؤالين:

السؤال الأوّل: ما هو المراد من التعبير التالي (في الأزل) في العبارة المذكورة أعلاه؟ إنّها بمعنى: قبل جميع الأشياء. إذاً، العلم

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 190 وانظر أيضاً: **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، ص 299 و300؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 154 و155.

بالشيء في الأزل إشارة إلى العلم السابق الذي يتقدّم على وجود الشيء المعلول، بل يتقدّم على وجود جميع الأشياء، أي العلم بالشيء في مرتبةٍ لم يتحقّق فيها وجود شيءٍ أصلاً. ومن الواضح أنّ مثل هذه المرتبة قد تكون هي مرتبة وجود الله، وقد تكون مرتبةً متأخرةً عن وجوده ومتقدِّمةً على وجود جميع الأشياء، والمراد منها هنا الثانية. والعلَّة في إطلاق صفة الأزليّ على هذا العلم، هو أنّ الأزليّ الزمانيّ هو المتقدّم على كلِّ ما يكون حادثاً زمانيّاً؛ لأنّ كلَّ حادثٍ زمانيّ مسبوقٌ بالزمان الذي كان معدوماً فيه، وأمّا الأزليّ الزمانيّ فهو موجود في نفس ذلك الزمان، وعلى هذا القياس فكلُّ علمٍ يتقدّم على المعلوم الذي يكون حادثاً ذاتيّاً، أي الذي يوجد في مرتبةٍ لا وجود فيها للمعلوم الذي هو حادث ذاتيّ، فإنّه يوصف بأنّه أزلي.

السؤال الثاني: ما هو الدليل على صحة الحكم في العبارة المذكورة أعلاه، على علم الله بالأشياء بأنّه أزليّ؟ يرى بعض الفلاسفة أنَّ هذا الحكم يستند إلى تقدّم وجود الله على الأشياء تقدم العلَّة التامّة على معلولها، وهذا هو مفاد قانون العليّة، الذي استناداً إليه يكون وجود المعلول مشروطاً لوجود العلة التامة وليس العكس. ويقررون الدليل كالتالي : الله عزّ وجل علّة تامّة لجميع الأشياء، وهو عالم بذاته، إذاً العلّة التامّة عالمةٌ بجميع الأشياء. ولكنّ وجود الله أزليّ وسابق على جميع الأشياء، إذاً علمه بذاته، الذي هو بعينه علمه بالعلّة التامّة لجميع الأشياء، سابقٌ على جميع الأشياء، وقد علمنا أنّ العلم بالعلّة التامّة علم بالمعلول، إذاً لله علمٌ بوجود جميع الأشياء في الأزل:

«لمّا كان وجود العلّة سابقاً على جميع الإيجادات وكانت العلّة في تلك المرتبة [أي في المرتبة السابقة على إيجاد المعلول] عالمةً

بذاتها وجب أن يكون علمها بمعلولاتها أيضاً سابقاً على المعلولات. لتحقّق الاستلزام بينهما»[1].

نعم، يرِدُ على هذا الرأي إشكالٌ يرجع إلى أنَّ ضمَّ المقدّمة التي تنصُّ على (أنّ العلم بالعلّة التامّة متقدّم على وجود المعلول) إلى المقدّمة التي تنصُّ على (أنّ العلم بالعلّة التامّة مستلزم للعلم بمعلولها) لا يُنتج لنا القول بأنّ (العلم بالمعلول حاصل بهذا النحو، أي أنه متقدِّم على وجود المعلول أو هو سابق وأزلي):

«وأُورد عليه... بأنَّ استلزام العلم بالعلّة للعلم بالمعلول لا يستلزم أن يكون العلم بالمعلول سابقاً عليه إذا كان العلم بالعلّة سابقاً [عليه]»[2].

لكن منشأ هذا الإشكال في الحقيقة هو الغفلة عن أنَّ المراد من مفردة الاستلزام في قانون (العلم بالعلّة التامّة مستلزم للعلم بالمعلول) هو الإيجاب، أي أنّ خصوص العلّة التامّة هي الشرط اللازم والكافي لتحقّق المعلول، لا العلّة الفاعليّة الناقصة التي هي مقتضي. وبملاحظة ذلك فإنّ قضية: (أنَّ كلَّ علّةٍ، ومن ذلك العلّة الفاعليّة التامّة، متقدِّمة على معلولها ووجودها غير مشروطٍ بوجوده) أو بعبارةٍ أدقّ: (أنّ عليّة العلّة التامّة الفاعليّة، أي الحيثيّة التي في العلة والتي هي عين وجود المعلول، غير مشروطةٍ بوجود المعلول)، إذا ضمت إلى المقدِّمة الأُخرى وهي: (أنّ العلم بالعلّة التامّة، ومن ذلك العلم الحيثيّة المذكورة، شرطٌ لازمٌ وكاف للعلم بالمعلول)، لوصلنا إلى النتيجة التالية: (العلم بالمعلول عن طريق العلّة التامّة، ومن ذلك عن طريق الحيثيّة المذكورة، غير مشروطٍ بشيءٍ حتَّى بوجود المعلول،

(1) **جامع الأفكار وناقد الأنظار**، ج 2، ص 189.

(2) المصدر نفسه.

أي أنّه سابق عليه). ومع هذا التوضيح يمكننا تقرير الرهان الأول كما يلي: لذا وبضمِّ هذا الذي بيّناه يمكن القول:

1 ـ العلّة التامّة لشيء شرطٌ لازمٌ وكاف لتحقّقه أي أنَّ وجود المعلول غير مشروطٍ إلا شرط به علته، سواء كان بواسطة العلة أو بدونها.

2 ـ والعلم بالعلّة التامّة، علّة تامّة للعلم بالمعلول.

3 ـ إذاً العلم بالعلّة التامّة شرطٌ لازم وكاف لحصول العلم بالمعلول، أي إنّ العلم بالمعلول إذا تحقّق عن طريق العلم بالعلّة التامّة فهو غير مشروطٍ بشيءٍ إلا بنفس العلم بالعلّة التامّة، وبكلٍّ ما تكون العلة التامة مشروطة به.

4 ـ والله عزَّ وجل علّة فاعليّة تامّة بالذات ـ بلا واسطةٍ أو مع الواسطة ـ لجميع الأشياء؛ أي أن عليّته للأشياء عين وجوده وذاتيّ له، وليس وصفاً مغايراً لوجوده عارضاً عليه؛ وبعبارةٍ أُخرى، وجود الله بعينه هو نفس العلّة الفاعليّة التامّة لجميع الأشياء، وبعبارةٍ ثالثةٍ، وجود الله عزّ وجل بعينه نفس حيثيّة عليّته ومبدئيّته للأشياء. ويترتّب على ذلك:

5 ـ أن علم الله عزَّ وجل بوجود ذاته، هو بعينه علمه بالعلّة التامّة لجميع الأشياء. ونحن نعلم أنّ:

6 ـ الله عزَّ وجلَّ عالمٌ بوجود ذاته علماً حضورياً ذاتياً؛ أي أن وجوده بعينه هو نفس علمه بذاته.

7 ـ إذاً الله عزّ وجل عالم بالعلّة التامّة للأشياء علماً حضورياً ذاتيّاً، وبموجَب تقدّم العلّة على المعلول، وكون الله عزَّ وجل واجباً بالذّات. نستنتج:

9 ـ وبموجب تقدم العلة على المعلول، وكون الله واجباً بالذات

فوجود الله غير مشروطٍ إذاً بوجود شيءٍ من الأشياء.

10- وهذا يعني أن علم الله بالعلّة التامّة للأشياء، التي هي نفسه وجوده، غير مشروطٍ بوجود شيءٍ من الأشياء. وبملاحظة المقدّمة الثالثة، التي تنصُّ على أنَّ العلم بالمعلول المتحقّق عن طريق العلم بالعلّة التامّة غير مشروطٍ بأي شيءٍ سوى العلم بالعلّة التامّة، وبكلٍّ ما تكون العلّة التامّة مشروطة به، يُمكننا القول:

النتيجة: أن علم الله عزَّ وجل بالأشياء والذي يتحقَّق عن طريق علم الله بذاته، غير مشروطٍ بوجود أيّ شيءٍ من الأشياء، أي أنّه سابق أزليّ.

والمراد من الأشياء في البرهان المذكور كل شيء يمتاز عن غيره من الأشياء، بكافّة خصوصيّاته، فالعلم المذكور إذاً هو علم بالتفصيل وبالكنه، وهو لمَّا كان متحقِّقاً عن طريق العلَّة، كان ثابتاً، كما أنه فعلي.

وكما هو الملاحظ فإنّ هذا القسم من البرهان يُثبت أنَّ لله عزَّ وجل علماً سابقاً، ولكنه لا يُثبت أنّ هذا العلم مغاير له أو ذاتيٌّ، منفصل عنه أو متّصل به.

القسم الثاني

وسوف نخصّص هذا القسم من البرهان لعلاج هذا الأمر؛ أي أننا سنبحث فيه عن العلاقة بين وجود الله وعلمه السابق الذي أثبتناه في القسم الأوّل، فهل أن هذا العلم السابق لله عزّ وجل بالأشياء مغايرٌ لوجوده أو أنَّه عين وجوده؟ وفي الفرض الأوّل، هل يكون متَّصلاً به أو منفصلاً عنه؟ لا اتّفاق في الرأي بين الفلاسفة حول

هذه الأمور. ولقد تعدَّدت الآراء في ذلك. وسوف نلاحظ أنَّ منشأ تشتّت الآراء هنا اختلاف الرأي في مقدّمة من مقدِّمات هذا القسم من البرهان. ولا بدَّ أن نشرع فيه انطلاقاً من النتيجة التي توصّلنا إليها في القسم الأوّل، والتي تقول أنَّ الله عزَّ وجل لمّا كان عالماً بذاته فهو عالمٌ بجميع الأشياء في الأزل. فنقول: أن كافة الفلاسفة المذكورين اتفقوا على أن:

1 ـ الله عزَّ وجلَّ، وبسبب علمه بذاته، عالمٌ بكلِّ شيءٍ قبل مرتبة إيجاده.

2 ـ العلم حقيقةٌ ذات إضافةٍ، أي أنه لا يعقل، بل ومن غير الممكن، وجود علم بلا معلوم، كاستحالة الإرادة بلا مراد، العشق بلا معشوق ونحو ذلك.

3 ـ ولذا فوجود العلم لدى العالِم مستلزمٌ لنوعٍ من الإضافة والارتباط بين العلم والمعلوم في وعاء تحقّق العلم.

4 ـ وتحقّق الإضافة والارتباط مستحيلٌ مع عدم وجود الطرفين.

5 ـ إذاً وجود العلم لدى العالِم مستلزم لوجود المعلوم في وعاء تحقّق العلم.

6 ـ فتحقّق علم الله عزَّ وجل بكلِّ شيءٍ قبل الإيجاد مستلزمٌ للوجود والشيئيّة قبل الإيجاد. ولا شكَّ في أنّه:

7 ـ والحال أن لا وجود لأيّ شيءٍ وجوداً خارجيّاً خاصّاً قبل الإيجاد.

8 ـ لذا فإن لكلّ شيءٍ في مرتبة علم الله به، أي في مرتبة ما قبل إيجاده، نحواً من الوجود والشيئيّة غير ذلك الوجود والشيئيّة الخارجيين الخاصين به.

9 ـ لكن ما هو هذا النحو؟ هنا تبدأ نقطة الاختلاف في الرأي. فكلٌّ جماعةٍ أجابت على هذا السؤال بجوابٍ، وتوصلت إلى نتيجة غير النتيجة التي توصّلت إليها الجماعة الأخرى، وعلى أساس مثل هذه النتائج قدَّمت كلُّ جماعةٍ صورةً عن نحو ارتباط علم الله السابق بالوجود بنحوٍ مختلفٍ عن الصورة التي قدّمتها الجماعة الأخرى. ولذا اختلف تتميم هذا البرهان بين جماعةٍ وجماعةٍ أُخرى. وبناءً عليه لا بدّ من إيكال تتميم هذا البرهان إلى كلِّ تصويرٍ بنحوٍ منفصلٍ. وسوف نستعرض ثلاث من هذه الإجابات فقط.

1 ـ إن العلم السابق لله عزّ وجل مغايرٌ لوجوده ومنفصلٌ عنه. وإليه ذهب المعتزلة وبعض العرفاء كما يدعي **صدر المتألهين** استناداً إلى ثبو المعدومات وكونها أشياء، وكذا أفلاطون بناء على نظرية المثل.

2 ـ إن العلم السابق لله عزّ وجل مغايرٌ لوجوده ومتّصل به. وبهذا الرأي التزم الفلاسفة المشّاؤون، **كالفارابي وابن سينا**، وذلك اعتقاداً منهم بالصور المرتسِمة في ذات الله.

3 ـ إن العلم السابق لله عزّ وجل بالأشياء هو عين وجوده. وهذا الرأي يُمكن استظهاره من كلمات **الفارابي وابن سينا**، فهما التزما بهذا النوع من العلم مضافاً إلى الصور الإلهيّة. والذي يَظهر أنّ الفلاسفة المتأخِّرين عنهم اعتمدوا هذا الرأي الأخير، فأنكروا نظريّة الصور الإلهيّة. وكذلك اختار **فرفوريوس والملا عبد الله الزنوزي**[1] هذا الرأي،

(1) انظر: **اللّمعات الإلهية**، ص 314 إلى 335؛ وكذلك ص 341 و342 و349، المذهب الرابع.

بناءً على اتّحاد العاقل والمعقول، وكذا **الميرداماد**[1]، و**النراقيّ**[2]. أما **صدر المتألهين** فلقد اختاره استناداً إلى مبدأ أن (الواجب بالذّات بسيط الحقيقة، وكلُّ بسيط الحقيقة كلُّ الأشياء)، والذي يثبت أن الله عزّ وجل هو الوجود الأفضل الإلهيّ لكلِّ شيءٍ، فذات الواجب علمٌ إجمالي بالتفصيل بجميع الأشياء. ولمزيد ايضاح سنستعرض كل واحد من هذه الآراء بشكل مستقل، وتحديد جواب كل جماعة عن سؤال: (ما هو نحو وجود وشيئيّة الشيء

---

(1) انظر: الميرداماد، **تقويم الإيمان**، طهران، ميراث مكتوب، 1376 هـ. ش، ص 371 إلى 374.

(2) يذكر النراقيّ في توضيحه لما يراه في مسألة العلم السابق لله بالأشياء بالتفصيل التالي: «إنّ الحق، في كيفيّة علم الواجب سبحانه، إنّه تعالى عالم بذاته تعالى وبجميع الأشياء بالعلم الحضوريّ الإشراقيّ التفصيليّ قبل إيجاد الأشياء وبعده على نهجٍ واحدٍ. وحقيقة علمه تعالى هو الإضافة الإشراقيّة التي لا توجب تكثّراً ولا تركّباً، فلا فرق بين انكشاف شيءٍ واحد وأشياء متكثّرة في عدم لزوم الكثرة في ذاته. ومصحّح هذا الانكشاف وموجبه أمّا بالنسبة إلى ذاته الحقة، فتجرّده التام مع عينيّة المعلوم للعالم ـ كما في علم النفس بذاتها ـ وأمّا بالنسبة إلى الأشياء التي المعلومة له تعالى، فتجرّده أيضاً مع تحقق علاقة قوية هي علاقة المبدئية بينه تعالى وبينها، كما في علم النفس بقواها الجزئيّة المرتبطة بها نحو ارتباط» (**جامع الأفكار وناقد الانظار**، ج 2، ص 197). وهذا الكلام غير صريح في أنّ نفس وجود الله هو مناط انكشاف الأشياء بالتفصيل، لكنّه بعد ذلك وفي مقام الإجابة عن الإشكالات يرى في تفسير هذا الكلام: أنّ مصحح انكشاف الأشياء ليس علاقة مبدئية الواجب لها، ويرى أن وجود العلة بنفسه هو مناط انكشاف المعلوم بالتفصيل له: «فإنّ وجود الشيء في الخارج وحضوره عند المجرّد، كما يكون مصحِّحاً للإنكشاف، فكذا وجود علّته وحضورها عنده يكون مصحّحاً له أيضاً، بل هذا أقوى منه في باب الانكشاف» (المصدر نفسه، ص201) وهو صريح في أنّ نفس وجود العلّة بعينه علم بالمعلوم بالتفصيل.

قبل وجوده الخارجيّ الخاص؟) وسوف نخصّص هذا الفصل لمعالجة الرأيين الأوّل والثاني، ونؤجل البحث في الرأي الثالث إلى الفصل القادم.

نعم لا بدّ لنا من التذكير قبل متابعة البحث بأنَّ النُظم الفكريّة السابقة على **صدر المتألّهين**، سواء كانت نُظماً فلسفيّة أم نُظماً كلاميّة، معتزليةً أم نُظماً عرفانيّة (ابن عربي)، كانت ترى أن حقيقة العلم، في العلم المغاير للمعلوم، هي حضور ماهيّة المعلوم لدى العالم. والذي خالف في ذلك **صدر المتألّهين** فقط الذي تبنّى، وعلى أساس التشكيك في الوجود، أنّ حقيقة العلم (في العلم المغاير للمعلوم) هي حضور الوجود الأفضل لماهيّة المعلوم لدى العالم. وبناءً عليه فإنّ من الأفضل صياغة السؤال المذكور أعلاه بهذا النحو: ما هو نحو الوجود والذي يتحقق به ماهيّة الشيء قبل وجودها الخارجيّ الخاصّ؟ وبعبارةٍ أُخرى، ما هو نحو وجود الماهيّات عند الله، قبل وجود تلك الأشياء بوجودها الخارجيّ الخاصّ؟

1 ـ 14 ـ العلم السابق المغاير المُنفصل

يُستخدم وصف المغاير مقابل وصف عين الذّات، والمراد من ذلك هنا أنّ وجود الله ليس نفس علمه السابق بالأشياء، بل هما شيئان.

ويستخدم وصف المُنفصل هو مقابل وصف المتَّصل. فإنْ كان العلم المغاير لوجود العالم حالاً في ذات العالم وعارضاً عليه أو مرتسِماً فيه، بلغة الاصطلاح، فيقال إن هذا العلم متّصل بسبب مثل هذا العروض والارتسام، وإلا كان منفصلاً.

إذاً، صفة (المغاير المُنفصل) تُشير إلى أنَّ العلم السابق لله عزّ وجل بكلِّ شيءٍ، شيءٌ مغايرٌ لوجود الله، غير مرتسِمٍ فيه، كما أنَّ

كلَّ علمِ لله بكلِّ شيءٍ مع الفعل مغاير لوجوده، وغير مرتسِم فيه؛ لأنّه عينَ الشيء المذكور والشيء المذكور، واقعيّة مغايرة لوجود الله غير قائمة فيه. إذاً، العلم السابق لله كالعلم بالفعل من هذه الجهة، فهما متشابهان في كونهما مُنفصلين متغايرين، ولكن الاختلاف بينهما في أنّ العلم مع الفعل هو عين الشيء المعلوم، والعلم السابق مغايرٌ للشيء المعلوم ومتقدّمٌ عليه.

رأي المعتزلة

ويتبنّى المعتزلة هذا الرأي، خلافاً للفلاسفة الذين يرون أن وجود الشيء وثبوته وشيئيّته أمورٌ متساوقة، فيفترضون أنّ الثبوت والشيئيّة أعمُّ من الوجود، وأنّ من الممكن أن لا يكون لماهيّةٍ وجوداً في الخارج وفي نفس الوقت تكون ثابتةً وشيئاً. إذاً كلُّ ماهيّةٍ قد تكون ثابتةً وشيئاً قبل مرتبة الإيجاد. وبملاحظة هذا الرأي يقول هؤلاء في مقام الإجابة على السؤال المذكور، أنَّ كلَّ ماهيّةٍ قبل إيجادها، بل في الأزل، ثابتة وشيء وإن لم تكن موجودة، وهي تتمايز عن غيرها من الماهيات.

فهؤلاء يقول، بحسب الاصطلاح، بـ (الثابتات الأزليّة)؛ وهي الثابتات المغايرة والمنفصلة، والتي تكون ملاكاً للعلم التفصيليّ لله عزّ وجل بالأشياء قبل إيجادها، وملاكاً لانكشافها التفصيليّ لله عزّ وجل قبل وجودها؛ أي أن ثمَّة أشياء ثلاثة في العلم السابق لله عزَّ وجل بالأشياء:

1 ـ وجود الله، وهو العالم.

2 ـ الثابتات الأزليّة، أي ماهيّات الأشياء في مرحلة الثبوت وقبل الإيجاد، وهي مغايرٌ لوجود الله، منفصلةٌ عنه، وهي علمه التفصيلي.

3 ـ نفس هذه الماهيّات بعد الإيجاد وفي مرتبة وجودها، والتي هي معلومات لله.

نظريّة العرفاء

ويتبنّى بعض العرفاء هذا الرأي أيضاً، وظاهر كلماتهم أنّهم يرون أيضاً أنّ الثبوت والشيئيّة أعمُّ من الوجود، ولكن مرادهم من ذلك الثبوت والشيئيّة الذهنيّان لا الخارجيّان. ويرى هؤلاء أنَّ من الممكن أن لا يكون للماهيّة وجودٌ ذهنيٌ لكنَّ لها ثبوتاً وشيئيّةً ذهنيّة. إذاً من الممكن أن يكون لكلِّ ماهيّةٍ ثبوتاً ذهنيّاً قبل مرتبة الإيجاد، وأن تكون شيئاً. وانطلاقاً من هذا الأمر فإنَّ جوابهم عن السؤال المذكور هو التالي: لكلِّ ماهيَّةٍ قبل إيجادها، بل في الأزل، على الرغم من عدم وجودها، ثبوتاً ذهنيّاً وشيئيَّةً ذهنيَّةً؛ أي أنّهم يلتزمون بالثابتات الذهنيّة والأزليّة المغايرة والمُنفصلة، وهي مناط العلم التفصيليّ لله وملاكُ الانكشاف التفصيليّ للأشياء قبل إيجادها. وطبقاً لهذا الرأي فإنّ:

1 ـ الله عالمٌ.

2 ـ الثابتات المذكورة، المغايرةُ لوجود الله والمنفصلةُ عنه، والتي هي نفس ماهيّات الأشياء في مرتبة الثبوت الذهنيّ، وقبل إيجادها، هي علمه.

3 ـ إنّ نفس هذه الماهيّات، بعد إيجادها، وفي مرتبة وجودها هي معلوماته له.

نقد نظريّة العرفاء

ولقد أوردوا على هذين الرأيين إشكالات متعدّدة، وأهمُّ هذه

الإشكالات هو ما يرجع إلى بطلان مبناهما هو القول بأنَّ الثبوت والشيئيّة أعمُّ من الوجود، وأنهما ينفكان عنه؛ بمعنى أنه من الممكن لماهيّةٍ أن لا تكون موجودةً، وأن تكون في الوقت نفسه ثابتة، وبهذا النحو يكون هناك شيءٌ مغاير لله، ومغاير لسائر الأشياء، متمايزٌ عنها، سواء كان ثبوته خارجيّاً أو ذهنيّاً:

«وأمَّا مذهب المعتزلة القائلين بأنَّ المعدوم شيءٌ وأنَّ المعدومات في حال عدمها منفكّة عن الوجود متميّزة بعضها عن بعض وأنّه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الأزل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الرأي والكتب الكلاميّة والحِكَميّة متكفِّلة بإبطال شيئيّة المعدوم وما يجرى مجراه من هوساتهم، وأمّا ما نُقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفيّة فيَرِدُ على ظاهره ما يَرِدُ على مذهب المعتزلة فإنّ ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان وسواء كان معدوما مطلقاً أو صار موجوداً بعد عدمٍ ما في وقت من الأوقات والتفرقة تحكّم»[1].

والثبوت الذهنيّ كذلك يواجه إشكالاً آخر مهماً، وذلك لما تقدّم في الفصل العاشر، من أن الوجود الذهني للشيء ظلٌّ للوجود الخارجيّ عند العلم بالشيء. إذاً الذهنيّ الصرف الذي ليس ظلاً لشيء في الخارج أمر غير معقول وغير ممكن، سواء أكان ثبوتاً ذهنيّاً أو وجوداً ذهنيّاً.

نظريّة أفلاطون

وأمّا النظريّة الأخرى التي تؤدّي إلى الالتزام بالعلم السابق

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 182 ـ 183؛ وانظر أيضاً: **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 149 و150.

المغاير المنفصل، على الرغم من عدم إيمانها بالتفكيك بين الثبوت والشيئيّة والوجود، فهي نظريّة المُثل الأفلاطونيّة.

يرى **أفلاطون** أنَّ مناط العلم التفصيليّ لله عزَّ وجل بالماهيّات وملاك انكشافها التفصيليّ عنده قبل إيجادها، هو المُثل، والتي هي واقعيَّات خارجيّة ومجرّدات تامّة، أو بلغة الاصطلاح، وجودات عقليّة. ومثال كلِّ ماهيّةٍ بما مرّ سابقاً ـ هو أولاً، الفرد العقليّ لتلك الماهيّة، وذلك خلافاً للصنم الذي هو الفرد الماديّ لها. وثانياً، العلّة الفاعليّة للفرد الماديّ، ويترتَّب على ذلك أن يكون المثال متقدِّماً وجوداً الفرد من حيث المرتبة؛ أي أنّ الماهيّة المذكورة موجودةٌ في مرتبةٍ سابقةٍ على الوجود الخارجيّ الماديّ لها، هي مرتبة الوجود العقليّ. فلو أردنا، طبقاً لتفسير الفلاسفة المسلمين لنظريّة المُثل الأفلاطونيّة، أن نُجيب على السؤال المذكور لقلنا: يرى **أفلاطون** أنَّ لكلَّ ماهيّةٍ قبل إيجادها وجودٌ خارجي خاص عقلي وإن لم يكن لها وجود خارجي خاص مادي، وهذا الوجود هو مناط العلم التفصيليّ لله عزّ وجل بالشيء المذكور، إذاً مثالُ كلِّ شيء هو نفس العلم السابق التفصيليّ لله عزَّ وجل بذلك الشيء. ومن الواضح أنّ المُثل الأفلاطونيّة هي وجودات مغايرةٌ لوجود الله، ولمَّا لم تكن عارضةً لذلك الوجود بل كانت جواهر خارجيّة منفصلة عنه.

1 ـ فالله عزّ وجل عالم.

2 ـ والمُثل الإفلاطونيّة أو الماهيّات العقليّة، المغايرة لوجود الله والمنفصلة عنه، هي علمه التفصيلي.

3 ـ والماهيّات الماديّة، أي الأصنام، هي معلوماته.

إشكال صدر المتألّهين على نظريّة أفلاطون

من البيان السابق يتضح أننا حملنا رأي **أفلاطون** على علم الله السابق التفصيلي بالأشياء. لكن **صدر المتألهين** حمله على مطلق العلم السابق لله عزّ وجل؛ لأنّه كان يرى أنّ أفلاطون، **كشيخ الإشراق**، منكرٌ للعلم الذاتيّ لله عزّ وجل بالأشياء، وأنَّ المُثل عنده هي وحدها مناط العلم السابق لله عزّ وجل بالأشياء، وبهذا ينقل الكلام إلى العلم السابق لله عزّ وجل بنفس المُثل، فيقول: إنَّ نفس المُثل لمّا كانت وجوداتٍ خارجيّةً معلولةً لله، فلا بدَّ وأن يكون الله عزّ وجل عالماً بها قبل إيجادها. والآن كيف نفسّر علم الله السابق بهذه المُثل؟ ويرى **صدر المتألّهين** أنَّ أفلاطون، في مقام الجواب عن هذا السؤال، إمّا:

1 ـ أن يلتزم المثل قبل إيجادها، تكون معلومة لله عزَّ وجل بواسطة موجودات مجردة تامة أخرى، وهكذا يلزم التسلسل وهو محال.

2 ـ أن تكون نفس المُثل هي مناط علم الله بالمُثل، وهذا معناه أنَّ الله عز وجل لا يكون عالماً بالمثل قبل وجودها، وأنّه محتاج إليها ليعلم بها، وهو مستلزم للنقص في ذات الله:

«هذه الصور المُفارقة، لكونها موجوداتٍ عينيّة لا ذهنيّة، ننقل الكلام إلى كيفيّة علمه بها قبل الصدور، فيلزم إمّا التسلسل أو القول بأنَّ الواجب تعالى لا يعلم كثيراً من الأشياء [وهي المُثل] قبل تلك الأشياء، بل استفاد علمه بها منها وأنّه لولا تلك الأشياء لم يكن هو عالماً»[1] هذا أولاً.

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 188.

وهو يستلزم، ثانياً، أن تكون بعض الموجودات، أي المُثل، صادرةً دون علم سابق من الله عزّ وجل بها، مع أنَّ الله عزّ وجل فاعل بالاختيار، وصدور الفعل منه بالضرورة يكون مسبوقاً بعلمه به.

«فيلزم ... القول بأنَّ بعض الموجودات يصدر عنها بلا علمٍ متقدّم عليه»[1].

وهو في موضعٍ آخر من الأسفار يقول عند طرح هذا السؤال: إنَّ **أفلاطون** إمَّا أن يلتزم:

1 ـ بالقول بأنّ نفس المُثل تكون معلومة لله قبل إيجادها، بواسطة صور منفصلة خارجية، أي بواسطة موجودات مجردة تامة أخرى، وهذا مستلزم للتسلسل وهو محال.

2 ـ أو بالقول بأنَّ نفس المُثل قبل الإيجاد معلومة لله عزّ وجل بصور إلهيّة متّصلة، لكن لا بمعنى الحلول والارتسام كما التزم المشّاؤون، بل بالمعنى الذي قرره **صدر المتألّهين** وأشرنا إليه في الأمر الثالث من الفصل الرابع عشر (3 ـ 14). وبناءً على هذا النوع من الاتّصال فإنّ العلم السابق لله عزّ وجل بالمُثل هو صوَر موجودة بوجود الله بإيجاده، حتَّى تتوقَّف على علم الله السابق بها، ومع ذلك فإنّ هذه الصور مغايرةٌ للذّات من جهةٍ، ولذا لم تكن هذه الصوَر علماً ذاتيّاً لله عزّ وجل، بل علم سابق مغاير. ومن الواضح أنَّ **أفلاطون** لو اختار هذا الجواب، وقرَّر أن مناط العلم السابق لله عزّ وجل بموجوداتٍ كالمُثل هو هذه الصور، لأمكنه دون أيّ

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 150.

محذورٍ عقليّ، أن يقول بمثل هذه الصور في سائر الموجودات - غير المثل - ويفترضها مناطاً لعلم الله السابق بالأشياء، فلا تعود ثمة حاجة لهذه المثل:

«لمَا هو من الموجودات الخارجيّة فوجودها عنه إنما يصدر عنه بعلمٍ سابقٍ، فإن كانت ممّا عُقِلَت أولا فوجدت فيعود الكلام إلى كيفيّةِ معقوليّتها السابقة فهي إمّا بوجوداتٍ وصوَر منفصلةٍ خارجيّةٍ أو بوجودات وصوَر إلهيّة متّصلةٍ هي لوازم الأوّل غير الصادرة بل الموجودة بوجوده تعالى ففي الشقّ الأوّل يلزم التسلسل في الصوَر الخارجيّة وهو محال وعلى الشقّ الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب تعالى بتلك اللوازم المتّصلة فما الحاجة إلى إثبات غيرها»[1].

إشكالٌ على صدر المتألّهين

وكيف كان فمن الممكن الإشكال على رأي **صدر المتألّهين**، بأنّه كيف يفترض أنَّ **أفلاطون** في هذا المورد كان بصدد توضيح مطلق علم الله السابق بالأشياء، ولا خصوص العلم السابق التفصيليّ بها، ولو حملنا رأي أفلاطون على خصوص العلم التفصيلي لله بالأشياء، ولم نُعدّه منكراً للعلم السابق الذاتيّ لله عزّ وجل بها، فسوف يتّضح لنا عدم ورود إشكالات **صدر المتألهين** عليه؛ لأنّه بناءً على هذا الفرض، سوف يكون مضمون رأي **أفلاطون** أنَّ العلم السابق التفصيليّ لله عزّ وجل بسائر الأشياء (بالأصنام) - وهي المعلومة بالقوّة والتي يتوقّف صدورها على العلم السابق التفصيليّ بها - هو المُثل، ولكنّ نفس المُثل، لمّا كانت معلومةً بالفعل، لم

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 234.

يكن صدورها متوقفاً على العلم السابق التفصيلي بها. بل يكفي لصدورها السابق الذّاتي الإجمالي بها.

بمثل هذا البيان، يُمكننا الإجابة بسهولة على سؤال **صدر المتألّهين**، الذي وجهه **لأفلاطون** دون أن يلزم منه الإشكالات التي أوردها عليه. ومفاد السؤال أنّه لما كانت نفس المُثل موجوداتٍ خارجيّةً، ومعلولةً لله عزّ وجل، كان صدورها من الله عزّ وجل متوقّفاً على علمه السابق بها. فكيف يُمكننا بيان علم الله عزّ وجل السابق بالمُثل؟ إنّ الجواب على هذا السؤال هو أنَّه لو كان المراد من (أنّ صدور المُثل من الله متوقِّفٌ على علمه السابق بها) هو العلم السابق التفصيلي المغاير للذّات، فهو فرض خاطئ من الأساس، وذلك لأنّ من يعتقد بوجود المُثل يعتقد بأنَّها من المعلوم بالفعل الصدوريّ، وليست معلومة بالقوّة حتّى يكون صدورها متوقّفاً على العلم السابق التفصيليّ بها المغاير للذّات، ليلزم توضيح هذا النوع من العلم. ولو كان المقصود من ذلك العلم السابق الذاتيّ الإجماليّ لله عز وجل بالمُثل، فهو قول صحيح، ولكن ذلك لا يوجب الإشكال على رأي أفلاطون؛ لأنّه طبقاً لهذا الفرض، لا يكون منكراً لمثل هذا العلم؛ كيف و**صدر المتألّهين** يرى أنه ما من فيلسوف ينكر علم الله السابق الذّاتي بالأشياء:

«كيف أَنكر أحد من معتبري الفلاسفة [علمه الذّاتي الإجماليّ بما سواه، أي] كون ذاته بحيث يصدر عنه المعقولات مفصّلة»[1].

ولأجل ذلك نقول، مضافاً إلى الاحتمالين المذكورين سابقاً في تفسير رأي **أفلاطون**، ثمّة احتمالٌ ثالث لم يبيّنه **صدر المتألّهين**، وهو أنّ المُثل قبل إيجادها معلومةٌ بالعلم السابق الذّاتي الإجماليّ لله

---

(1) **شرح الهداية الأثيريّة**، ص 321.

عزّ وجل، لا بعلم مغايرٍ للذّات، سواء كان منفصلاً أم متصلاً. وخلاصة الكلام أنّ إشكالات **صدر المتألّهين** لا ترد على **أفلاطون** إلا في فرضين:

1 - فرض أنَّ **أفلاطون** كان منكراً للعلم السابق الذّاتي لله عزّ وجل بالِأشياء، وينتج من ذلك أنّ مناط علم الله عزّ وجل بالأشياء، ومن ضمن ذلك مناط علمه بالمُثل، ليس سوى المُثل، كما ذهب **شيخ الإشراق**، طبقاً لما ذكره **صدر المتألهين**، من أنّ مناط علم الله عزّ وجل بالأشياء ليس سوى نفس تلك الأشياء، ومثل هذا الرأي مستلزمٌ للنقص في ذات الله عزّ وجل وهو محال. والذي يبدو أن **صدر المتألهين** يحمل رأي **أفلاطون** على مثل هذا الفرض:

«إنّ الإشراقيين تبعاً لمعلّمهم **أفلاطون** رأوا... إنّ معلوميّة الشيء ليس إلا حضور ذاته الموجود عند العالم وقبل الوجود لا حضور فلا علم»[1].

وطبقاً لهذا القرض فمن الواضح أن **أفلاطون**، ك**شيخ الإشراق**، منكرٌ للعلم السابق لله عزّ وجل بالأشياء تماماً، وأنه يرى، طبقاً لرواية ملا صدرا، أن المُثل هي مناط علم الله السابق بالأشياء.

2 - فَرْضُ أنّ **أفلاطون** يرى أنّ المُثل كسائر الأشياء معلومة بالقوّة، وليست معلومة بالفعل وصدورها في هذا الفرض سوف يكون متوقّفاً على العلم السابق التفصيليّ بها، أما العلم الذاتي، والذي يكون إجماليّاً، فهو غير كافٍ. ولعلّ تأكيد **صدر المتألّهين**، عند إيراده للإشكال على **أفلاطون**، على أنّ

(1) **شرح أصول الكافي**، ص 276.

المُثل موجوداتٌ خارجيّة وليست ذهنيّة كالصور الإلهيّة إشارة إلى هذا الأمر. وكيف كان فلا بدّ لنا من ملاحظة التالي: أولاً، إنّ كلَّ من قال بنظريّة المُثل، ومن ضمنهم **أفلاطون**، يرون المُثل أموراً معلومةً بالفعل، لا بالقوّة. وثانياً، سوف نلاحظ أنَّ الصور الإلهيّة ليست أموراً ذهنيّة صرفة، بل هي في نفسها أمور خارجيّة، كالمُثل. وبناءً عليه فهل يمكن القول بوجود فرقٍ بينها وبين المُثل من هذه الجهة؟ الأمر يحتاج إلى دراسة.

2 ـ 14 ـ العلم السابق المغاير المتَّصل

هذا المذهب المنسوب إلى الفلاسفة المشائين السابقين على الإسلام، قرره **ابن سينا** في مؤلفاته بدقة وعمق كبيرين. وطبقاً لهذا الرأي فإنّ علم الله السابق بالأشياء يكون حصوليّاً ارتساميّاً، كما هو الحال في علمنا بها. وكما أنّ علمنا بأيّ شيءٍ هو صورة ذهنيّة لذلك الشيء، مغايرة للنفس عارِضة عليها، فإنّ علم الله السابق بكلِّ شيءٍ هو صورة ذهنيّة عقليّة لذلك الشيء مغايرة لوجود الله، عارضة عليه. ومثل هذه الصورة يُطلقون عليها تسميَة (الصورة الإلهيّة). إذاً، الصوَر الإلهيّة أعراض، كما أنّ صوَرنا الذهنيّة تكون أعراضاً. وهي، بالرغم من كونها مغايرةً لوجود الله، متّصلة به غير منفصلة عنه:

«كانت [اللوازم التي هي من معقولاته تعالى] أعراضاً موجودةً فيه»[1].

---

(1) **التحصيل**، ص 574 ويذكر ابن سينا ذلك فيقول: «إنّها [أي صور الأشياء] موجودة في ذات الأوّل كاللوازم التي تلحقه» (**الشفاء، الإلهيات**، ص 364)؛ «سبب وجود كل موجود علمه به وارتسامه في ذاته» (**التعليقات**، ص28)؛ =

نعم، ثمَّة اختلافٍ بينهما يرجع إلى أنّ صوَرنا الذهنيّة عن الأشياء مسبوقة بوجود تلك الأشياء، وذلك خلافاً للصوَر الإلهيّة فإنّها سابقةٌ وتتحقّق عن طريق علم الله بذاته لا عن طريق وجود الأشياء.

وبهذا يظهر لنا أنَّ الجواب المتبنّى من القائلين بهذا الرأي، أي جواب الفلاسفة المشّائين على السؤال المذكور المتقدّم والذي مفاده أنه بأي نحو توجد الماهيّات عند الله قبل وجودها الخارجيّ الخاص؟ هو أنّها موجودة في ذات الله عزّ وجل بالوجود الذهنيّ العقليّ. والسبب في تبنّي هؤلاء لهذا الجواب أنّ هو عدم اعتقادهم بالثابتات الأزليّة، ذهنيّة كانت أو خارجيّة؛ لأنَّ الثبوت والشيئيّة والوجود عندهم أمور متساوقة. وهم لا يلتزمون كذلك بالمُثل الأفلاطونيّة، لكي تكون الأشياء مسبوقةً بالوجود الخارجيّ العقليّ. فالجواب الصحيح على هذا السؤال هو أنَّ الأَشياء مسبوقةٌ

= «وصور الوجودات مرتسِمة في ذات الباري، إذ هي معلومات له وعلمه لها سبب وجودها» (المصدر نفسه، ص 95) والمراد من مفردة ارتسام هنا هو العروض والحلول. وكذلك يكرّر صدر المتألّهين هذا التعبير من ذلك: «أحدها: مذهب توابع المشّائين... وهو القول بارتسام صوَر الممكنات في ذاته تعالى» (**الأسفار**، ج 6، ص 180)؛ «فبقي كونها [أي كون صور الاشياء] موجودة بالوجود العقليّ الصوَري عند الباريّ قبل وجودها الخارجي... بأن تكون زائدة على ذاتها [أي مغايرة لها] لكنها متصلة بها مرتسمة فيها» (المصدر نفسه، ص 191)؛ «وفيه [أي في كلام الشيخ] أمور مستقيمة شريفة وأمور متزلزلة... كل ما يسلك بها طريق الارتسام فهي متزلزلة» (المصدر نفسه، ص 198)، ويتكرّر من صدر المتألّهين استخدام مفردة (عرَض)، من ذلك قوله: «لو كان خلل في كون أول الصوادر [أي صور الأشياء] عنه أعراضا، لكان من سبيل آخر لا من محاليّة اجتماع الفعل والقبول». (المصدر نفسه، ص 200) وكذلك يستخدم مكرراً مفرده «فيه» للإشارة إلى الحلول والعرضية، من ذلك قوله: «إنّ الصور الحاصلة في ذاته من الوازم ذاته التي هي علمه بذاته» (المصدر نفسه، ص 201 و202).

بالوجود الذهنيّ العقليّ قبل وجودها الخارجيّ الخاص، ولكن لا بالوجود الذهني الصرف، حتَّى يرد عليهم الإشكال الذي أوردناه على نظريّة العرفاء، بل بالوجود الذهني، العرَضي الخارجي، الحالّ في وجود الله، والذي يعتبر ماهية ذهنية للشيء وحاكياً عنه فقط في حالة قياسه إلى الوجود الخارجي لهذا الشيء.

«إنّه تعالى يعلم ذاته وذاته سببٌ تام للأشياء والعلم بالسبب التامّ للشيء يُوجب العلم بذلك الشيء، فذاته تعالى تعلم جميع الأشياء أزلا، ففي الأزل، إن لم يكن للأشياء وجود أصلا ـ لا عيناً ولا صورة ـ لم يتحقّق العلم بها... لكن يمتنع تحقّق العالم في الأزل بوجوده الخارجيّ... فبقي كونها موجودة بالوجود الصوَريّ عند الباري قبل وجودها العينيّ، لا بوجودٍ مباينٍ عن ذاته، ليلزم المُثل الأفلاطونية، بل بوجوداتٍ قائمةٍ بذاته تعالى»[1].

وقولنا إنَّ هذه الصور الإلهيّة، كالصورة الذهنيّة التي لدينا، عرَض لا يوجب أن تكون، كالصور الذهنيّة لدينا، سبباً لتكامل موضوعها، أي سبباً لتكامل وجود الله.

خصوصيّات الأعراض

إنّ الأعراض التي تُرافقنا دائماً تمتاز بخصوصيّات ثلاث بارزة:

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 154 و155؛ وكما نلاحظ فإنّ في العبارة المذكور فرقاً بين الصور الإلهيّة والمُثل الافلاطونية، من حيث القيام بذات الله وعدم القيام به. فالصور الإلهية قائمة بذات الله، وذلك خلافاً للمُثل الإفلاطونية فإنها ليست كذلك، وهذا الفرق يدلّنا على أنّ المقصود من هذا القيام هو القيام الحلولي والصدور لا القيام الصدوري والإيجاد، لأن المثل الأفلاطونية كالصور الإلهيّة لها قيام صدوري بالله ولا فرق بينها وبين الصور المذكورة من هذه الجهة.

1 ـ أنّها عارضة على موضوع. والمراد من هذا العروض هو العروض الخارجيّ، لا العروض التحليليّ الذهنيّ؛ أي أنّها وجودات مغايرةٌ لوجود الموضوع حالّة فيه.

2 ـ أن موضوعها فاقد لذلك الكمال في نفسه؛ أي ليس واجداً لشخص ذلك الكمال، كما أنّه ليس واجداً لشخصٍ آخر من الكمال مشابهٍ له، أو لكمالٍ آخر بنحو أعلى وأفضل.

3 ـ أنَّ موضوعها يكون واجداً لكمالها بعروضها؛ أي أنّ عروضها على موضوع يكون سبباً لكماله؛ فالجسم مثلاً ليس واجداً في نفسه لأية مرتبة من البياض وهو فاقدٌ لهذا النحو من الكمال تماماً، وبعروض البياض، عليه يصبح أبيض.

الخصوصيّة المقوّمة للعرض

إنّ الخصوصيّة الأولى من بين الخصوصيّات الثلاث هي وحدها المقوّمة للعرَض. وبناء عليه يكفي أن تعرض واقعية ما على موضوع لتكون عرَضاً، حتى لو كان الموضوع في نفسه واجداً لذلك الكمال على نحو لم يكن عروض الفرض موجباً لثبوت مثل هذا الكمال له.

ومن الواقع أنّ الموضوع المعروض لعرضٍ خاص الواجد لكمالِ العارض بنحوٍ لا يكون أكمل بعروضه، من غير الممكن أن يكون واجداً لشخص ذلك الكمال، أي واجداً لشخص ذلك العرَض؛ لأنّه يكون من تحصيل الحاصل وهو محال. وكذلك من غير الممكن أن يكون واجداً لمثل ذلك الكمال أي أن يكون واجداً لمثل شخص ذلك العرض؛ لأنّه مستلزم لاجتماع المثلين في موضوعٍ واحدٍ وهو محال. إذاً؛ مثل هذا الموضوع يكون واجداً فقط لذلك الكمال بنحوٍ أفضل. وبناءً عليه يُمكننا القول أنّه إذا عرضت واقعية ما على موضوعٍ واجدٍ لكمالِ العارض بنحوٍ أفضل، فمثل هذه الواقعية، على

الرغم من عدم كونها موجبة لكون موضوعها أكمل، هي عرَض؛ وبعبارةٍ أُخرى، من الممكن لوجودٍ ما أن يكون معروضاً لعرَضٍ هو في نفسه واجدٌ لكماله بنحوٍ أفضل. ومثل هذا الوجود على الرغم من كونه محلاً وموضوعاً للعرَض، فهو لا يكتسب الكمال بعروض ذلك العرَض عليه. ونظراً لأنّ الفلسفة تُطلق على المحل تسميَة (القابل) وعلى الحالّ تسمية (المقبول)، يُمكننا القول بأنَّ من الممكن أن يكون القابل واجداً لكمال المقبول بنحوٍ أفضل، بنحوٍ لا يكون قبول المقبول موجباً لكمال القابل:

«توهّم كثيرٌ [من الفلاسفة] من لزوم الإمكان في كلِّ ما يتأخّر عنه شيء لاحق به [أي في كلِّ معروضٍ يلحقه عارضٌ خارجي] سواء كان المتأخّر [أي العارض] لازماً أم لا وسواء كان المتقدّم [أي المعروض] مقتضياً موجباً له أو لا وليس ذلك كما توهّموه حيث لم يعلموا أنّ المقتضي للشيء والمفيض عليه ليس فاقداً له خالياً عنه بالحقيقة حتّى طرأ عليه وجدان شيءٍ بعد فقدانه عنه بعديّة ذاتيّة أو زمانيّة ليلزم عليه الإمكان الذاتيّ أو القوّة الاستعداديّة، بل الشيء من حيث موجده أتمّ وأكمل منه من حيث نفسه»[1].

نوعيّ القابل

ويُمكننا بملاحظة ما تقدّم أن نقسّم القابل إلى نوعين:

1 ـ القابل الفاقد في نفسه لكمالِ المقبول، ويقبوله يكون واجداً للكمال الذي يفتقده؛ وبعبارةٍ أُخرى، القابل الذي يكون بالقوّة بالنسبة لكمالِ المقبول. ومثل هذا القابل ممكنٌ بالذّات بالضرورة.

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 204.

2 ـ القابل الذي يكون واجداً في نفسه لكمالِ المقبول بنحوٍ أفضل، وبقبوله له لا يكون واجداً لكمالٍ كان فاقداً له؛ وبعبارةٍ أُخرى، القابل الذي لا يكون بالقوة بالنسبة لكمال المقبول، بل هو واجدٌ بالفعل لمثل هذا الكمال. وهذا القابل من الممكن أن يكون أيضاً واجباً بالذّات.

نوعي القبول

إنّ القبول أيضاً على نوعين تبعاً لكون القابل كذلك، أو أن القبول، طبقاً للتعبير المعروف، يُستعمل في معنيين:

1 ـ القبول بمعنى العُروض الخارجيّ المؤدّي لكمالِ المعروض والقابل، ولذا يكون مستلزماً لكونه بالقوّة بالنسبة للعارض والمقبول. ومثل هذا القبول مستلزمٌ لكون القابل ممكناً بالذّات، وهو يتنافى مع الوجود بالذّات[1]. وهذا النوع من

(1) ينفي ابن سينا في العبارة التي تلي هذه العبارة هذا النوع من القبول عن الله عزّ وجل: «الباري يعقل كلَّ شيء من ذاته، فإنّه إن كان يعقله لا من ذاته، بل من خارج عن ذاته لكان فيه انفعال وكان هناك قابل لذلك المقبول، لأنّه يكون له بعد ما لم يكن ويكون على الجملة له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره»، (**التعليقات**، ص 114)؛ «إنّ ورد على ذات الباري شيء من خارج يكون ثمّ إنفعال ويكون هناك قابل له، لأنّه يكون بعد ما لم يكن وكل ما يعرض أن يكون له بعد ما لم يكن فإنه يكون ممكنا فيه، فيبطل أن يكون واجب الوجود بذاته، فيؤدّي ذلك إلى تغيّر في ذاته أو تأثير شيء من خارج فيه». المصدر نفسه، ص 139)؛ «الباري يعرف ذاته ويعرف لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها... فيعرف كل ذلك من ذاته لا من خارج فيكون لغيره فيه تأثير» (المصدر نفسه، ص 142)؛ «لوازمه فيه بمعنى أنها تصدر عنه لا عن غيره فيه فيكون ثمّ قابل وانفعال» (المصدر نفسه)؛ «إضافة الباري إلى هذه المعقولات إضافة مخصصة=

القبول هو التي يُطلق عليه (الانفعال التجدّدي) أو (الانفعال) أو (التأثّر بالغير) أو (التأثّر). وغالباً ما تُستخدم مفردة (الاتّصاف) للإشارة إلى هذا المعنى من القبول:

«إنّ أكثر ما يُطلق لفظ الإتّصاف إنَّما هو في الأعراض التي يتأثّر منها الموضوع ويصير بحالٍ لم يكن هو في ذاتها عليها، كالجسم في اتّصافه باللون والطعم وساير الأعراض» (الأسفار، ج 6، ص 200).

2 ـ القبول بمعنى العروض الخارجيّ الصرف، دون أن يؤدّي إلى كمالِ المعروض والقابل. ومثل هذا القبول لا يستلزم كون المعروض والقابل بالقوّة بالنسبة للعارض والمقبول، ولذا لا يكون مستلزماً لكونه ممكناً بالذّات، بل هو لا يتنافى مع

= معقولة، لا إضافة المادّة إلى الصورة أي القابل أو وجود الصورة في المادّة... لأنه يعقلها من ذاته لا من خارج» (المصدر نفسه، ص 149)؛ «لو كان يتبع عقليته لها وجودها، كانت الإضافة إضافة قابل، لأنها تحصل فيه من خارج» (المصدر نفسه)؛ «لا أنّها فيه، فيكون إضافة قابل كإضافة المادة إلى الصورة» (المصدر نفسه)؛ «ليس في الأول انفعال، [فلا يمكن أن يكون] علمه لا من ذاته، بل من خارج ومستفيد العلم بعد ما لم يكن» (المصدر نفسه، ص 181)؛ «الموجودات كلها معقولة [الأول تعالى] على أنها عنه لا فيه» (المصدر نفسه، ص 184)؛ «هو يعقل الأشياء لا على أنها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن، بل على أنها تصدر عن ذاته» (المصدر نفسه)؛ «هو يعلم الأشياء لا بان تحصل فيه فيعلمها كما نعلم نحن الاشياء من حصولها ووجودها» (المصدر نفسه، ص 187)؛ «تعقله مباين سائر التعقلات. فإنّ تعقله على أنّه عنه، أي على أنّه مبدأ فاعلي له، وتعقّل غيره على أنّه فيه، أي على أنه مبدأ قابلي له» (المصدر نفسه، ص 190)؛ «لوازم الأوّل تكون صادرة عنه لا حاصلة فيه، فلذلك لا تتكثر بها، لأنه مبدؤها، فلا يرد عليه من خارج» (المصدر نفسه، ص 217)؛ «لا يصحّ ان يكون واجب الوجود بذاته قابلا لشيء، فإنّ القبول بما فيه معنى ما بالقوّة» (المصدر نفسه، ص 219)؛ «لا يصحّ أن يكون شيء واحد فاعلا وقابلا بعد أن لكم يكن فاعلا وقابلا، فإنّه يسبقه معنى ما بالقوّة» (المصدر نفسه، ص 220).

الوجوب بالذّات[1]. وهذا النوع من القبول ليس له تسمية خاصّة، وغالباً ما يُستخدم مع ضمّ مفردة (مطلق) إليه، فيقال: (مطلق القبول)، أو (مطلق الاتّصاف) أو (مطلق الاتّصاف اللزومي) أو (مطلق المعروضيّة) ونحو ذلك، ويُشير **صدر المتألّهين** إلى كلا نوعي القبول هذين في العبارة التالية:

---

(1) يُشير ابن سينا في عبارة تالية إلى وجود هذا النوع من القبول في الله عز وجل: «إضافة الباري إلى هذه المعقولات إضافة فاعل لها قابل، لأنّ وجودها من علمه بها، فهو يعقلها من ذاته، ثمّ يتبع وجوها عقليته لها وهي إضافة الفاعل للشيء» (**التعليقات**، ص 149)؛ «إن فرضنا أن الأوّل يعقل ذاته مبدأ لها [أي للصور] ثم تكون تلك الموجودات [أي الصور] موجودة فيه، فإمّا أن يكون وجودها مؤثّراً في تعقّله لها، أو لا يكون مؤثّرا، فإن كان مؤثّرا، كان علّة لأن يعقلها الأوّل، لكن على وجودها هي أنّ الأوّل عقلها، فيكون لأنّها عقلها الأوّل عقلها أو لأنّها وجودت عنه وجدت عنه [وهو محال، فيكون وجودها فيه ولا تكون مؤثراً في تعقله لها، بل تعقله لها يستلزم وجودها فيه» (المصدر نفسه، ص 186)؛ «لا يصح أن تكون فيها [أي في ذات الباري تعالى] صفات مختلفة، إنه لو كانت تلك الصفات أجزاء لذاته كان الحكم فيها ما ذكر [أي يستلزم أن تكون مجتمعة من أجزاء وهو محال] وإن كانت تلك الصفات عارضة لذاته [فأيضاً يستلزم المحال]... اللهم إلا ان تكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته. فإنها حينئذ [وإن كانت تلك الصفات موجودة فيه، ولكن] لا تكون ذاته موضوعة لتلك الصفات [اي موصوفة بها] لأنّ تلك الصفات موجودة فيه، بل لأنه هو» (المصدر نفسه، ص 219). وفي هذه العبارة الأخيرة يرتضي القول بالقبول بمعنى الحلول والعروض الخارجي ولكنها لا تكون سبباً لكمال الفاعل، كما هو الحال في القبول بالمعنى الثاني. ولذا يقول بعد ذلك: «وإذا أخذت حقيقة الأول على هذا الوجه ولوازمه على هذا الوجه، استمر هذا المعنى فيه، وهو أنه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل. بل من حيث هو قابل فاعل. وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فإن حقائقها التي هي أنها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على أنها من حيث هي قابلة فاعلة. فإن في البسيط عنه وفيه شيء واحد، إذ لا كثرة فهي ولا يصح فيه غير ذلك» (المصدر نفسه).

«إنَّ ههنا اشتباهاً في أخذ القبول بمعنى الإنفعال التجدديّ، الذي هو من باب الاستعدادات، مكان القبول بمعنى مطلق الاتّصاف بأمرٍ زائد [أي بأمرٍ مغايرٍ للموصوف]»[1].

والقبول بالمعنى الأخير يستلزم فقط اتصال القابل والمقبول، أما القبول بالمعنى الأول، فإنَّه مستلزم للاتّصال ومستلزم كذلك لكمال القابل بسبب عروض المقبول.

الفاعل القابل

يستبين ممّا تقدّم أنَّ القبول والقابل إذا كانا بالمعنى الأوّل فمن غير الممكن لوجودٍ بسيطٍ أن يكون فاعلاً لشيءٍ وقابلاً له في نفس الوقت؛ لأنّ الوجود المذكور من حيث كونه فاعلاً للشيء المذكور، فهو بالضرورة يكون واجداً وبنحوٍ أفضل لكمالِ ذلك الشيء، ومن حيث كونه قابلاً، هو بالضرورة فاقدٌ لكمال ذلك الشيء، ويترتّب على ذلك أن يكون ذلك الوجود واجداً للكمال وفاقداً له معاً، وهذا تناقضٌ محال. وأمَّا إذا كان القبول والقابل بالمعنى الثاني، فيصحُّ أن تكون واقعية بسيطة فاعلاً لشيء وقابلاً له في آنٍ واحدٍ، أي يصحَّ أن يكون الفاعل والقابل شيئاً واحداً. إذاً، القول باستحالة كون الشيء فاعلاً وقابلاً صحيحٌ إذا كان بالمعنى الأوّل، لا بالمعنى الثاني؛ وبالعبارة المعروفة، إذا كان القبول بمعنى الانفعال، فالفعل والقبول

---

(1) **شرح الهداية الأثيريّة**، ص 316 أشار صدر المتألهين في عبارة أخرى إلى كلا معنيي القبول فقال: «في كلام ذلك المحقق نظر... فهو إن أراد بالقبول مطلق الاتصاف اللزومي، فبطلانه ممنوع... إلا أن يراد بالقبول الإنفعال التجددي أو التأثر من الغير» (**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 158)؛ وكذلك ابن سينا في قوله: «فقولنا «فيه» يعتبر على وجهين: أحدهما، أن يكون عن غيره فيه، والآخر أن يكون فيه لا عن غيره» (**التعليقات**، ص 142).

مستلزمان بالضرورة لحيثيّتن متغايرتين، ولكنه لو كان بمعنى مطلق القبول فليس كذلك:

«ما ذكروه [المشاؤون] حقٌ وصدق، من عدم تكثّر الحيثيّة واختلافها [في الخارج] إلا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال... دون اجتماع الإيجاب ومطلق القبول»[1].

ومن الواضح أن الفاعل والقابل لو لم يكون شيئاً واحداً، بمعنى أن يكون شيء ما صادراً عن واقعية وعارضاً على واقعية أخرى، أي أنه مضاف أو مرتبط بواقعيتين متغايرتين: إضافة الصدور إلى الفاعل، وإضافة العروض إلى القابل، ونحن نعلم أنّ وحدة أو تعدّد الإضافة تابعٌ لوحدة أو تعدّد طرفيّ الإضافة، فتعدّد القابل والفاعل وتغايرهما ـ وهما المضاف إليه ـ مستلزمٌ لتعدّد وتغاير إضافةِ الصدور وإضافةِ العروض. وطبقاً لقول الفلاسفة ثمّة تغايرٍ بين (عنه) (وفيه).

وحدة عنه وفيه

في المقابل لو كان الفاعل والقابل واحداً؛ أي كان ثمة واقعية واحدة بسيطة، وكانت فاعلاً وقابلاً لشيء آخر، فهنا تتّحد إضافةُ الصدور وإضافةُ العروض بالضرورة، لأنّ المضاف في هاتين الإضافتين واحدٌ، وكذا المضاف إليه فيهما؛ وبلسان الفلاسفة ثمة ههنا وحدة بين عنه وفيه؛ إذاً، في مثل هذا الشيء ليس هنا سوى إضافةٍ واحدة، ولكن هذه الإضافة هي بنحوٍ مصداق، مفهوم (عنه)أو للصدور، ومصداق لمفهوم (فيه) أو العروض:

«فقولنا: «فيه» يُعتبر على وجهين، أحدهما، أن يكون عن غيره

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 100.

فيه والآخر أن يكون فيه [لكن] لا عن غيره بل [عن نفسه، فحينئذ يكون] فيه من حيث يصدر عنه»[1].

وبناءً على هذا يُمكن القول بأنّ نحو ارتباط الفعل بفاعله البسيط يكون على أحد نحوين:

1 ـ أن يكون (عنه) فقط، كالوجودات الخارجيّة، التي هي ـ بنظر الفلاسفة المشّائين ـ ليست علم الله.

2 ـ أن يكون «عنه» و«فيه» أيضاً، وسوف نلاحظ أنَّ الصور الإلهيّة هي من هذا النحو:

«إنّ البسيط عنه وفيه شيءٌ واحد، إذ لا كثرة فيه ولا يصحُّ فيه غير ذلك والمركّب يكون ما عنه غير ما فيه، إذ هناك كثرة وثمّ [أي في البسيط] وجود هو حقيقته أنّه يلزم ذاك، فيكون عنه وفيه شيء واحد وكلُّ اللوازم حكمها هذا... وفي الأوّل [تعالى] القابل والفاعل شيءٌ واحد»[2].

والخلاصة أنّه ليس محالاً أن يُوجِد الفاعل عرضاً ويكون عارضاً على وجود نفسه؛ عرَضاً يكون عروضه بالاتّصال فقط، لا إضافة الكمال، وتكون حيثيّة صدوره عن الفاعل، هي بعينها حيثيّة عروضه عليه:

«إنَّ المعلول الصادر بإيجاب العلّة واقتضائها إذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده العرضيّ، كما هو شأن الأعراض، فحيثيّة صدور مثل هذا المعلول هي بعينها حيثيّة عروضه لموجبه التامّ؛ لأنّه لم يوجب إلا معلولا وجوده هذا الوجود»[3].

---

(1) **التعليقات**، ص 142.

(2) المصدر نفسه، ص 219.

(3) **الأسفار**، ج 6، ص 200.

ونتيجة ما تقدّم هي أنَّ العرضيّ العارض على فاعله، على الرغم من كونه عرَضاً حقيقة، فإنه يختلف اختلافاً أساسياً عن الأعراض الأخرى. تكون كذلك.

نحو عرضيّة الصور الإلهيّة

والآن وبعد الالتفات إلى التالي:

1 ـ إنّ الله وجودٌ واحد صرف وبسيطٌ محض.

2 ـ وهو الفاعل والموجِد للصور الذهنيّة العقليّة للأشياء قبل وجودها

3 ـ وهو القابل لهذه الصوَر، يُمكننا القول أنّ الصوَر المذكورة، أي الصوَر الإلهيّة، أعراض، ولكنها ليست كسائر الأعراض. فلا ينبغي توهّم أنّها كالصور المرتسِمة في النفس من الكيفيّات التي تكون حيثيّة صدورها مخالفةً لحيثيّة عروضها، بل تكون إضافةُ الصدور فيها وإضافةُ العروض واحدةً؛ أي أن عنه وفيه واحدٌ[1].

ولكن لمَاذا كان الله عزّ وجل فاعلاً لها؟ وبعبارةٍ أُخرى، لماذا كان نحو ارتباطها بالله عزّ وجل من نوع «عنه»؟ الجواب عن ذلك واضحٌ، لأنّ الله عز وجل هو علّة فاعليّة تامّة لكلّ شيءٍ، بلا واسطةٍ أو مع الواسطة. إذاً، فالصور المذكورة هي أيضاً صادرة عن الله، وارتباطها به ارتباط «عنه».

ولكن لمَاذا كان الله عزّ وجل قابلاً لها؟ وبعبارةٍ أخرى، لماذا كان نحو ارتباطها بالله عز وجل من نوع «فيه»؟ الجواب عن ذلك أنّ

---

(1) راجع الهامش الخاص بالفقرة المعنونة بـ«نوعا القبول».

الفلاسفة المشّائين لمّا كانت عقيدتهم أنّ الصورة المذكورة هي العلم السابق لله عزّ وجل بالأشياء، ولذا كانت معلومة له بالذّات؛ أي منكشفة بنفسها ودون توسّط صوَر أخرى لله عز وجل؛ أي معلومة لديه بالعلم الحضوريّ، فانكشافها لله عزّ وجل ذاتيّ لها. ومن جهةٍ أُخرى، هي علم حضوريٌ بالغير، والانكشاف الحضوريّ للغير لدى العالِم مستلزم لعلاقة (فيه)، بل إنّ حقيقتها ليست سوى من نوع رابطة (فيه)، ولذا أنكروا العلم الحضوريّ للفاعل بفعله، أي أنّهم أنكروا كون وجود الفعل بمجرّد كونه صادراً عن الفاعل وتربطه به رابطه (عنه)، ملاكاً يكون الفاعل عالماً به ومناطاً لانكشافه لفاعله. وذلك خلافاً ل**شيخ الإشراق** الذي يتبنّى مثل هذا الرأي. والخلاصة:

1 ـ أنّ الصور المذكورة بنفسها وذاتاً هي مناط انكشافها لله عزّ وجل.

2 ـ وأنّ مناط الانكشاف للغير هو من نوع علاقة «فيه». ويترتّب على ذلك أن تكون علاقة الصوَر المذكور بالله عزّ وجل علاقة «فيه» أيضاً.

كون الصور الإلهية معلومة بالفعل

وهنا لا بدّ من الالتفات إلى أنّه ليس مفاد الكلام المذكور أعلاه أنّ الله عزّ وجل ابتداءً أوجَدَ الصوَر المذكورة، في حال كونها عارضةً على وجوده، ثمَّ يصبح وجودها العرضيّ في ذات الله نفسَ علم الله بها، كما هو حال الصوَر الذهنيّة لدينا، حيث إنَّها توجد في النفس أولاً ثمَّ يكون وجودها العرضيّ للنفس علماً للنفس بها[1]؛

(1) «لا يصحّ في الأوّل أن يعلم الاشياء من جودها. فإنّه يلزم أن يكون قبل وجودها =

لأنّ ذلك يعني أنَّ الصور المذكورة، كالصوَر الذهنيّة لدينا،تتقدم فيها رابطة «عنه» على رابطة «فيه»، مع أنّنا ذكرنا أنّ رابطة «عنه» ورابطة «فيه» متّحدتان في هذه الصوَر، فلا تقدّم ولا تأخّر هنا؛ أي إنّ إيجاد هذه الصوَر هو بنفسه العلم التفصيليّ لله عزّ وجل بها، والعلم التفصيليّ لله عزّ وجل بها هو نفس إيجادها من قبل الله عزّ وجل[1].

= لا يعلمها» (**التعليقات**، ص 28)؛ «إن كان معقولات أخرى علة لوجود تلك الصور، كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل إلى غير النهاية. فإنّه يجب أيضاً أن تكون قد عقلت أولا حتى وجدت وذلك إلى ما لا نهاية وأن تكون إنما عقلت لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها، فيلزم أن تكون علة معقوليتها معقوليتها وعلة وجودها وجودها» (المصدر نفسه، ص 53؛ والمصدر نفسه، ص 53، 186، 187، 188 و231).

(1) «كلُّ ما يصدر عن واجب الوجود فإنّما يصدر بواسطة عقليته له، وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها، لا تمايز بين الحالتين ولا ترتيب لأحدهما على الآخر، فيكون عقله لها ممايزاً لوجودها عنه، فليس معقوليّته لها غير نفس وجودها عنه، فإذن من حيث هي موجودة هي معقولة ومن حيث هي معقولة هي موجودة، كما أن وجود الباري ليس إلا نفس معقوليته لذاته، فالصور المعقولة يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها» (التعليقات، ص 52)؛ «فيجب إذن أن تكون نفس عقليتها لها نفس وجودها» (المصدر نفسه، ص 53)؛ «فإنها تفيض عنه معقولة لا تفيض عنه فيقعلها بعد» (المصدر نفسه، ص 148)؛ «نفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له» (المصدر نفسه، ص 184)؛ «إذا كان ذلك الشيء في ذاته وجوده هذا الوجود، أعني وجوداً عقلياً... فحينئذ نفس الوجود نفس الإدراك» (المصدر نفسه، ص 185)؛ «الأول ليس يحتاج في أن يعرف لوازمه إلى أن تصدر عنه، بل نفس صدور هذه اللوازم عنه نفس عقليته لها» (المصدر نفسه)؛ «كون هذه الصور موجود عنه هو نفس علمه بها» (المصدر نفسه ص 186)؛ «يكون نفس عقليته لها نفس وجودها» (المصدر نفسه)؛ «حقيقة الامر ان نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه» (المصدر نفسه، ص 187)؛ «هو يوجدها معقولة لا يوجدها من شأنها ان تعقل» (المصدر=

إذاً، لا يُمكننا القول أنّ الله عزّ وجل أوجدها ثمَّ علِمَ بها ابتداءً تفصيلاً، ثمَّ أوجدها، لأنَّ صدورها عن الله عزّ وجل، هو بعينه وجودها لله عزَّ وجل، ووجودها لله عزَّ وجل هو بعينه نفس صدورها من الله عزّ وجل، فإيجادها وإدراكها تفصيلاً واحد:

«فإن قال قائل: «إنّه يعلمها قبل وجودها حتَّى يلزم من ذلك إمّا أن يعلمها وهي في حال عدمها أو يلزم أن يعلمها عند حال وجودها حتّى يكون يعلمها من وجودها» كان قوله ذلك محالا، لأنّ علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة، وهو يعلم الأشياء لا بأن تحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الأشياء من حصولها، بل حصولها له هو علمه بها»[1].

إذاً، علم الله ذاتي لهذه الصور بنحوٍ لا يُمكن أن تكون موجودةً وغير معلومة لله عزّ وجل. أي إنّ الصور المذكورة بالنسبة لله عزّ وجل، الفاعل لها، معلومة بالفعل صدوراً، وليست معلومةً بالقوّة؛ وبعبارةٍ أُخرى، علاقةُ هذه الصوَر بالله عزّ وجل ليست سوى علاقة المعلوميّة والمعقوليّة، ولذا كانت علاقة «عنه» هي نفسها علاقة «فيه»:

«إضافةُ هذه المعقولات إليه إضافةٌ محضةٌ عقليّةٌ، أي إضافة المعقول إلى العاقل فقط، لا إضافة كيفما وجدت»[2].

= نفسه)؛ «إن علمه بها نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هو نفس كونها موجودة» (المصدر نفسه)؛ «إن ما يعقل شيئا بالحقيقة فإنه يعقل لوازمه ووجود لوازمه أيضاً هو معقوليتها» (المصدر نفسه، ص 231)؛ «يجب أن تكون نفس وجود هذه اللوازم معلوميتها هي نفس وجودها لازمة للأول ويعني باللوازم معلوماته». (المصدر نفسه).

(1) **التعليقات** وانظر: الهامش الخاص بفقرة «كون الصور الإلهية معلومة بالفعل».

(2) المصدر نفسه، ص 184 «إضافة عقليّة الباري إلى الموجودات إضافة مخصصة وهي إضافة انها معقولة له، فإنها تفيض عنه معقولة لا تفيض عنه فيقعلها بعد»=

ولذا التزم الفلاسفة المشّاؤون من جهة بأنّ هذه الصور هي أعرَاضٌ خارجيّة وفعلٌ اختياريّ لله عز وجل، ومن جهةٍ أُخرى، بأنّه من غير الممكن إيجاد الفعل الاختياريّ مع عدم علم الفاعل التفصيليّ السابق به، ومع ذلك لم يتبّنوا القول بأنّ إيجاد الصور المذكورة متوقّف على العلم التفصيليّ السابق بها، وذلك لوجود فارقٍ بين المعلوم بالقوّة والمعلوم بالفعل. والحكم المذكور مختصٌ بالمعلوم بالقوّة، ولا يشمل المعلوم بالفعل:

(فرقٌ بين أن تفيض عن الشيء صورة من شأنها أن تُعقَل [أي صورة معقولة بالقوّة] وأن تفيض عن الشيء صورةٌ معقولةٌ من حيث هي معقولة بلا زيادة [أي صورة معقولة بالفعل)، (الشفاء، الإلهيّات، ص 366)[1].

ولذا كان إيجاد الأشياء الخارجيّة المعلومة بالقوّة لله عزّ وجل من وجهة نظر الفلاسفة المشّائين، مستلزمٌ للعلم التفصيليّ السابق بها، ولا يكفي لإيجادها صرف العلم الإجماليّ الذاتيّ لله عزّ وجل بها:

«إنّ العلم الإجمالي غيرُ كافٍ لصدور الموجودات العينيّة عنه

= (المصدر نفسه، ص 148)؛ (الإضافة العقليّة إليها ليست إضافة كيف وجدت، أي إضافة الباري إلى هذه المعقولات إضافة مخصصة معقولة، لا إضافة المادة إلى الصورة أي القابل أو جود الصورة في المادّة، بل الإضافة إليها وهي معقولة لا من حيث هي موجودة، لأنه يعقلها من ذاته لا من خارج ويعقل من ذاته أنه مبدأ لها) (المصدر نفسه، ص 149).

(1) «فرق بين أن تفيض عن الشيء صورة معقولة وبين أن تفيض عنه صورة من شأنها أن تُعقَل. فإنّ معنى الأوّل أنّها صدرت وهي معقولة بالفعل، فتكون عقليّتها مع صدورها أو سبب صدورها، ومعنى الثاني أنّها صدرت وهي بالقوّة معقولة وأنها تعقل بعد صورها» (**التعليقات**، ص 53).

تعالى... أو لا يرى **الشيخ الرئيس** مع إثباته العلم الإجماليّ الكمالي الذي هو عين ذاته... لا يُكتفى به لصدور الموجودات الخارجيّة عنه تعالى، بل يُثبت له الصور المفصّلة العقليّة»[1].

وعلى خلاف ذلك الأشياء الخارجيّة، فإنَّ إيجاد الصور الإلهيّة يكفي فيها صرف العلم الإجماليّ الذاتيّ لله عزَّ وجل بها، وذلك لأنّ هذه الصور معلومة بالفعل لله عزّ وجل صدوراً؛ أي أنَّ إيجادها هو نفس العلم التفصيليّ بها. وطبقاً لما ذكره **صدر المتألّهين** فإنّ الفاعل بالاختيار يقدر على نوعين من الإيجاد: إيجادٌ هو بنفسه علمٌ، وإيجادٌ لا يكون بنفسه علماً. والإيجاد الذي لا يكون بنفسه علماً يتوقّف على العلم التفصيليّ السابق، وذلك خلافاً للإيجاد الذي يكون بنفسه علماً فلا يتوقَّف على مثل هذا العلم:

«كلُّ إيجادٍ لا يكون نفس العلم فيحتاج في وقوعه عن الفاعل المختار إلى علمٍ سابقٍ وتصوّرٍ يكون مبدأ ذلك الإيجاد وأمّا إذا كان نفس الإيجاد نفس العلم، فلا يتوقّف على علمٍ آخر به يتحقَّق هذا العلم الذي هو نفس الإيجاد»[2].

وختاماً نُعيد التأكيد على ما ذكرناه في أوّل البحث من أنَّ عروض الصور العقليّة للأشياء على الله عزّ وجل لا يوجب كمالاً في الله عزّ وجل؛ أي أن عروضَ هذه الصور لا يوجب وجداناً لكمالٍ مفقود، وذلك خلافاً لعروض الصور الذهنيّة للأشياء على النفس فإنّه يوجب وجداناً لكمال مفقود، بمعنى أنّ النفس في نفسها فاقدةٌ للعلم بالأشياء ثم تصير عالمةً بها. إذاً، الصور المذكورة على الرغم من أنّها مناط انكشافها التفصيلي وانكشاف الأشياء لله عزّ وجل، ولكنّها

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 164.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 161.

لا تُعدّ كمالاً علميّاً لله عزّ وجل، بل كماله العلمي هو بمعنى أن وجوده، وبدون حاجة إلى غيره، يكفي - وبسبب علمه بنفسه - ليكون عالماً بالأشياء ومبدأً لها وموجداً لصوَرها التفصيلية. وطبقاً لما ذكره **ابن سينا**، فإنَّ الله عزّ وجل يُوصف بأنّه عالمٌ بالأشياء لا من حيث وجود الصوَر العقليّة للأشياء لديه، بل من جهة أنَّ وجوده بنحوٍ تكفي فيه ذاته ودون حاجةٍ إلى غيره لتكون مبدأً لعلمه بجميع الأشياء، أي مبدأً لصوَر الأشياء. وبناءً عليه، فالواجب بالذّات من حيث هو واجب بالذّات عالمٌ بالأشياء، وبعبارةٍ أُخرى، الله عزّ وجل عالمٌ بالأشياء من حيث ذاته وبما هو، لا من حيث وجود صوَر الأشياء لديه:

«لا تكون ذاته موضوعةً لتلك الصفات [أي موضوعة لحمل الأشياء عليها] لأنّ تلك الصفات [أي لأنّ صور الأشياء التي تكون علماً بها] موجودة فيه، بل لأنّه هو؛ وفرقٌ بين أن يُوصف الجسم بأنّه أبيض لأنّ البياض يوجد فيه من خارجٍ وبين أن يُوصف بأنّه أبيض لأنّ البياض من لوازمه وإنّما وجدتْ فيه لأنّه هو، لو كان يجوز ذلك في الجسم»[1].

---

(1) **التعليقات**، ص 219 ويذكر في هذا المجال أيضاً التالي: «فتلك اللوازم وتلك الصفات تلزم ذاته لانه هو، أي هو سببها لا شيء آخر، واللوازم التي تلزم غيره لا تلزمه لأنه هو، بل قد يكون بواسطة شيء آخر ولازم آخر وإذا لم يكن بواسطة شيء كان لازما لأنه هو» (المصدر نفسه، ص 218)، وبناء على الاختصار: «اللازم ما يلزم الشيء لأنه هو» (المصدر نفسه، ص 217)؛ وقد أشار ابن سينا مراراً إلى هذا الأمر فيما يتعلّق بلوازم ذات الله، من ذلك: «يعرف من ذاته لوازمه على ترتيب السببي والمسببي [لا من وجود تلك اللوازم فيه] (المصدر نفسه، ص 9)؛ «علم الباري بالأشياء الجزئية هو أن يعرف الأشياء من ذاته وذاته مبدأ لها، فيعرف اوائل الموجودات ولوازمها ولوازم لوازمها إلى أقصى الوجود» (المصدر نفسه، ص 27)؛ «ففي عقله لذاته عقله=

وطبقاً لما ذكره **صدر المتألهين**:

«إنّ الواجب بحسب ذاته بذاته ذو تلك اللوازم لا أنّه بسبب تلك اللوازم ذو تلك اللوازم فعاقليّته للأشياء لم يحصل له بسبب الأشياء ولا أيضاً بسبب صوَرها العقليّة بل بسبب ذاته فقط بمعنى أنّه متى فُرضت ذاته بذاته في أيّ مرتبةٍ كانت بلا ملاحظة شيءٍ آخر معه لكانت ذاته عاقلةً للأشياء لكن عاقليّته للأشياء ممّا لا تنفك عن حصول صوَر الأشياء له معقولة»[1].

وسوف نبحث في الفصل القادم عن الكمال العلميّ الذاتيّ لله عزّ وجل.

النظام الطولي للصوَر الإلهيّة

لا شكّ في أنّ صوَر الأشياء تصدر من الله عزّ وجل بالترتيب في طول بعضها البعض، لا في عرض بعضها البعض، أي بنفس الترتيب الذي تصدر به الأشياء عن الله في طول بعضها البعض، وإلا فلن يقع التطابق بين النظام العلمي التفصيليّ للأشياء والنظام العينيّ لها. إذاً، تصدر بدايةً عن الله عز وجل صورة العقل الأوّل، ثمَّ وبتوسّط هذه الصورة تصدر صورة العقل الثاني وهكذا، كما أنّ العقل الثاني يصدر من الله عزّ وجل بتوسّط العقل الأوّل ولا يصدر بلا واسطةٍ. ولكنَّنا ذكرنا أنّ إضافة العروض في هذه الصور هي بعينها إضافة الصدور، إذاً يُمكننا القول بأنَّ عروض الصوَر المذكورة على وجود الله عز وجلّ هو أيضاً بالترتيب في طول بعضها البعض؛

= لها، إذ هي لازمة لها» (المصدر نفسه، ص 187)؛ «يعلم هذه الاشياء من ذاته ولازمه ولازم لازمه» (المصدر نفسه، ص 188).

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 212.

أي أنَّ وجود الله معروضٌ بلا واسطةٍ للصورة الذهنيّة للعقل الأوّل، ومن خلاله يكون معروضاً للصورة الذهنيّة للعقل الثاني وهكذا، لا أنَّ هذه الصور تعرض على الله عزّ وجل في عرض بعضها البعض، حتّى يلزم من ذلك كون الوجود الواحد الصرف والبسيط المحض محلاً للأعراض الكثيرة؛ وبعبارةٍ أُخرى، لمَّا كانت الصوَر المذكورة أولاً، خارجةً عن ذات الله عزّ وجل وعارضةً عليه وغير داخلةٍ فيه، وثانياً، عارضةً عليه بالترتيب في طول بعضها البعض، لا في عرض بعضها البعض، فإنَّ كثرتها لا تتنافى مع بساطة الذّات. نعم لو كانت داخلةً في الذّات أو في عرْض بعضها لتنافى ذلك مع بساطة الذّات:

«إنّ هذه الكثرة إنَّما هي بعد الذات الأحديّة بترتيبٍ سببيّ ومسببي لا زمانيّ، فلا ينثلم بها وحدة الذّات»[1].

النظر في الإشكالات الواردة على هذا الرأي

إنّ التأمّل الدقيق في البيان الذي قدّمناه حول هذا الرأي يرفع

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 160 ويقول ابن سينا: «الأوّل هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب، وهو ترتيب السبب والمسبب، فإنه مسبب للأسباب وهو سبب معلوماته، فيكون بعض الشيء متقدّما علميته له على بعض فيكون بوجه ما علة؛ لأن عرف الأول معلولها وبالحقيقة فإنه على كل معلوم وسبب لأنه علم كل شيء. ومثال ذلك أنه على لان عرف العقل الأول، ثم إن العقل الأول هو علة لأن عرف لازم العقل الأول، فهو وإن كان سبباً لان عرف العقل الأول ولوزمه، فبوجه ما صار العقل الأول علة لأن لأن عرف الأول [تعالى] لوازم ذلك العقل الأول» (التعليقات، ص 183)؛ «لازم الأول لا يجوز أن يكون إلا واحداً بسيطاً فإنه لا يلزم عن الواحد إلا واحد، ثم اللازم الآخر يكون لازم لازمه وكذلك اللازم الثالث يكون لازم لازمه ثم يكون الامر على ذلك وتكون كثرة اللوازم للاول على هذا الوجه» (المصدر نفسه، ص 218).

كافّة الإشكالات التي أوردها الفلاسفة اللاحقين على **ابن سينا** على هذا الرأي **كأبي البركات البغدادي**[1] **وشيخ الإشراق**[2] **والخواجة نصير**[3] **والعلامة النفَّري**[4]. فإنّ هذا الرأي لا يستلزم انفعال الله بالصوَر المذكورة، ولا يستلزم كون وجوده مركّباً من فعل وقوّة، ولا يتنافى مع وحدة ذاته وبساطتها، كما لا يستلزم نقص وجوده واكتماله بتلك الصور، ولا يستلزم انحصار علم الله بالكليّات، ونفي علمه بالجزئيّات. وطبقاً لقول **صدر المتألّهين** فإنَّ هذا الرأي في غاية الدقّة واللطافة بنحوٍ يكفي التأمّل والتعمّق فيه لمعرفة علم الله السابق، ولكنّه لشدّة ظرافته ودقّته فإنّ أكثر الفلاسفة حتَّى **شيخ الإشراق** والخواجة نصير لم يتمكّنوا من التعمّق فيه:

«هذا ممّا فيه غموضٌ ولطافةٌ يقصر عن دركه أكثر الأذهان، كيف ومن أدرك هذا هان عليه إدراك العلم المقدّم على الإيجاد»[5].

وبناءً عليه فالإشكالات التي ذكرها هؤلاء الفلاسفة ناشئةٌ إمّا من

---

(1) لتوضيح إشكال أبي البركات والبحث فيه انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 199؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 156 و157؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 315.

(2) لتوضيح إشكالات شيخ الإشراق والبحث فيها، انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 199 إلى 208؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 161 و163؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 319.

(3) لتوضيح إشكالات الخواجة والبحث فيها، انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 208 إلى 221؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 71 و72 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 53 و54؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 157 إلى 161؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 317 إلى 319.

(4) لتوضيح إشكالات العلامة النفرَّي والبحث فيها، انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 221 إلى 227؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 163 إلى 165؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 320 و321.

(5) **الأسفار**، ج 6، ص 213.

قصور الفهم أو من قلّة التأمّل وعدم التعمّق في كلمات **ابن سينا** أو بسبب عدم إحاطتهم بالقواعد والأصول الفلسفيّة:

«ثمّ من العجب أنّ الذين جاءوا بعد **الشيخ** وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدروا عليه ولم يأتوا بشيءٍ إلا وقد نشأ من قلّة تدبّرهم في كلامه، أو من قصور قرائحهم وأذهانهم، أو من عدم خوضهم في الأصول الحِكَميّة كما ينبغي»[1].

إشكالات صدر المتألّهين

على الرغم من المديح الذي كاله **صدر المتألّهين** لهذه النظريّة ووصفه لها بالدقّة واللطافة، وإقراره بعدم صحّة الإشكالات التي أوردها الفلاسفة عليها، فإنّه اعترض عليها بعمله إشكالات منها:

1 - أنَّ المعلول الخارجيّ لله عزّ وجل في هذه النظريّة موجودٌ ذهني، مع أنّ المعلول الخارجيّ موجود خارجيّ بالضرورة وليس ذهنيّاً؛ ففي هذه النظريّة نفس العقل الأوّل جوهرٌ خارجيٌ وصورته عند الله جوهرٌ ذهنيّ، ولكنّ هذه الصورة كنفس العقل الأوّل، معلولةٌ لله عزّ وجل بالإيجاد والعلّية الخارجيّة، إذاً بالرغم من كون الله موجوداً خارجيّاً، ومن كون وعاء إيجاده وعليّته هو الخارج، فإنَّ معلوله جوهر ذهنيّ لا خارجيّ، في الوقت الذي يقتضِ فيه كون ظرف الإيجاد والعليّة هو الخارج، أن يكون طرفاه أي العلّة والمعلول في الخارج بالضرورة؛ أي موجودات خارجيّة، ومن غير الممكن أن يكون أي واحد منهما ذهنياً؛ وباختصارٍ، العلّة الخارجيّة مستلزمة للمعلول الخارجيّ لا الذهنيّ، مع أنّ المفروض في هذه النظريّة أنّ العلة الخارجيّة مستلزمة للمعلول الذهنيّ:

(1) المصدر نفسه، ص 189 و199.

«لا يتصوّر للواجب إلا نحوٌ واحدٌ من الوجود وهو الوجود الخارجيّ الذي هو عين ذاته تعالى [فلوازمه ومعلولاته أيضاً خارجيّة لا محالة] واللوازم الخارجيّة لا تكون إلا حقايق خارجيّة لا ذهنيّة. . . وذلك خلاف ما فرضناه، لأنّ الجواهر الحاصلة في ذاته تعالى على الفرض المذكور يكون جواهر ذهنيّة وكذا الأعراض الحاصلة فيه تعالى»[1].

ولكن كما ذكر العلامة **الطباطبائي**[2] والحاج **الملا هادي السبزواريّ**[3]، فإنّه وبلحاظ أنّ الصور المذكورة في هذه النظريّة ليست ذهنيّة صرف، بل هي عرَضٌ خارجيّ فإنّ هذا الإشكال غير واردٍ. ولبُّ هذا الرأي هو أنّ الله عزّ وجل وهو موجودٌ خارجاً، علّة فاعليّة تامّة لموجودٍ خارجي متَّصل به ـ أي علّة تامّة للعرَض الخارجيّ الحالّ به ـ والذي وهو، بالمقايسة إلى الموجود الخارجيّ المنفصل المطابق له، موجود ذهني. ولعلَّ **صدر المتألّهين** لاحظ ضعف إشكاله هذا، فنبه ـ بعد عبارته السابقة ـ إلى أن ذكر العبارة المنقولة أعلاه، نبّه إلى أنَّ الصوَر المذكورة هي عرَض خارجيٌّ.

2 ـ أنّ هذه النظريّة تستلزم أن يكون العرض علّة فاعليّة للجوهر ـ ومثال ذلك، صورة العقل الأوّل، والتي هي عرَض، فهي علّة فاعلية لجوهرٍ كالعقل الأوّل ـ وهو أمرٌ محال، لأنّه في النظام العلّي ـ المعلوليّ للوجود، وجود كلِّ فاعلٍ أقوى من وجود فعله، ووجود أي أضعف من وجود الجوهر:

---

(1) **المبدأ والمعاد**،ج 1، ص 168 وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 6، ص 228 و229؛ شرح الهداية الأثيرية، ص 321.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 228، الهامش رقم 2.

(3) انظر: المصدر نفسه، الهامش رقم 3.

«إنّ كلَّ ما هو أقدم صدوراً من المبدأ الأوّل فهو أشرف ذاتاً وأقوى وجوداً و... لا شبهة في أنَّ الأعراض، أيّاً ما كانت هي أخسّ وأدوَن منزلةً من الجواهر، أيُّ جوهرٍ كان، والقائلون بإثبات هذه الصور جعلوها وسائطَ في الإيجاد مع تصريحهم بأنَّها قائمةٌ بذاته تعالى»[1].

وصحَّة هذا الإشكال تبتني بما نلاحظ على صحَّة دعوى أنَّ أيَّ عرَضٍ دون استثناء هو أضعف وجوداً من أيّ جوهرٍ. مع أنّ هذه الدعوى بهذه الكليّة غير بيّنة ولا مبيّنة. نعم مع فرض أنَّ الأعراض الجسمانيّة، التي هي بالفعل، هي أضعف من الجوهر الهيولانيّ، الذي هو ذاتاً بالقوّة، يُمكننا أن نعتبر هذه الدعوى بيّنة، ولكن هل هذا صحيحٌ في مورد الأعراض غير الجسمانيّة لا سيّما الأعراض الحالّة في وجود الله أيضاً؟ هل صرف الارتباط (بـ «عنه» بالله عزّ وجل الذي هو «فيه» أيضاً)، موجبٌ لضعف الشيء المرتبط، أو أنه فقط موجبٌ لاتِّصاله وقربه من الله؟ لا شكَّ في أنّ هذا الأمر غير بيّن ولا بديهيّ ولا بدَّ من إقامة البرهان عليه، وطبقاً لما يقوله **الملا هادي السبزواريّ**:

«وأمَّا ترتّب الآثار التي مناط الخارجيّة [ومناط مرتبة الوجود] فهي [أي الصور] أولى به [من ذوات الصور]، لكونها أسباب الوجودات العينيّة»[2].

3 ـ أنّ هذه النظريّة تبتني على القاعدة القائلة: (إنّ العلم بالعلّة التامّة موجبٌ للعلم بالمعلول) وهي ناظرةٌ في الحقيقة إلى

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ص 232 وانظر أيضاً: الأسفار، ج 6، ص 232.

(2) **المبدأ والمعاد**، ص 229، تعليقة السبزواريّ.

حيثيّةٍ لشيئين بينهما ارتباط عليّ ـ معلوليّ، وهذه الحيثيّة هي نفس حقيقة الوجود الخارجي للعلّة التامّة والمعلول لا ماهيّتهما. وبناءً عليه، وطبقاً لهذه القاعدة، يكون العلم بحيثيّة وجود الفاعل الذي هو مبدأ وموجود للمعلول، موجباً للعلم بحقيقة وجود المعلول. ولكنّنا نعلم أنّ العلم بحقيقة وجود الشيء هو من العلم الحضوريّ لا العلم الحصوليّ الماهويّ؛ إذاً، مضمون هذه القاعدة في بحثنا هو بهذا النحو: (العلم الحضوريّ بحقيقة وجود العلّة التامّة موجب للعلم الحضوريّ بحقيقة وجود المعلول) أو باختصار: (حضور وجود العلّة الفاعليّة التامّة لدى شخصٍ موجبٌ لحضور وجود المعلول لديه). ومن الواضح أنَّ هذه القاعدة بهذا المضمون موجبةٌ لثبوت العلم الحضوريّ مع الفعل لله عزَّ وجل بالأشياء، لا العلم الحصوليّ السابق بها:

«لمّا كان الواجب تعالى بوجوده الذي هو عين ذاته سبباً تاماً لوجودات جميع الممكنات وهو يعلم ذاته بمجرّد وجوده الذي هو به علّة، فيجب أن يَعلم منه معلولاته بما هي معلولاته أي بحسب كونها موجودةً لا بمجرّد ماهيّاتها من حيث هي هي... لأنّها من تلك الحيثيّة فقط ليست معلولة... والعلم بها من حيث كونها صادرةً موجودةً في الخارج ليس إلا بنفس وجوداتها الخارجيّة لا بحصول ماهيّاتها في ذات العالم، فعلمه تعالى بجميع الأشياء ليس إلا بحضورِ أنفسها لا بحصول صورةٍ مطابقةٍ لها ذهنيّةٍ»[1].

(1) المبدأ والمعاد، ج 1، ص 167 و178 وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 6، ص 229 إلى 232؛ **شرح الهداية الاثيرية**، ص 321 إلى 323.

من الواضح أنّ هذا الإشكال مع فرض صحّته[1]، يرد على القسم الأوّل من الاستدلال الثاني لا على أصل النظريّة، لوجود دليلين آخرين لإثبات أصل النظريّة، ولا يبتني أيٌّ منهما على هذه القاعدة، ومع ضمّ القسم الثاني من الاستدلال الثاني إليها يُمكننا أن نصل من هذين الاستدلالين إلى هذه النتيجة.

4 ـ أنَّه، وطبقاً لهذه النظريّة فإنَّ علم الله بالوجودات الخارجيّة سوف يكون عن طريق ماهيَّاتها الذهنيّة، وهو مستلزمٌ للعلم بالجزئيّ بنحوٍ كليّ، لا عن طريق حضور نفس الوجود الخارجيّ وبنحو جزئيّ، مع أنَّ نفي مثل هذا العلم عن الله يتنافى مع الأدلّة العقليّة ومع النصوص الدينيّة:

«إنَّ علمه تعالى بالأشياء لو كان بالصوَر القائمة بذاته... فيلزم أن لا يعلم الجزئيّات بجزئيّتها... ولا تنكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجودها العينيّ ونفي هذا الشهود العينيّ عنه في غاية السخافة»[2].

ولو دقَّقنا النظر لوجدنا أن هذا الإشكال لا يرد على نظرية

---

(1) بناء على هذا الإشكال فإنّ قاعدة: «العلم بالعلّة التامّة موجب للعلم بمعلولها» تُثبت فقط علم الله بالأشياء مع الفعل ـ كما تمسّك الخواجة نصير الدّين الطوسي في برهانه على علم الله مع الفعل بالعقل الأوّل ـ لا العلم السابق المغاير للذات. ولكن هذا الكلام فيه بحث لا يسعه هذا الكتاب.

(2) المصدر نفسه لم يتعرّض صدر المتألّهين في الأسفار حيث أنكر العلم مع الفعل بتصوير الإشراقي، وكذلك في شرح الهداية لهذا الإشكال، ومع ذلك يلوم في غير الأسفار الفلاسفة المشّائين على إنكارهم علم الله مع الفعل من ذلك، شرح **الهداية الأثيرية**، ص 331؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 294؛ **الأسفار**، ج 6، ص 290.

الصور الإلهية، بل يرد على القول بانحصار العلم التفصيليّ لله عزّ وجل بهذه الصوَر المستلزم لنفي علمه الحضوريّ مع الفعل بالأشياء. فمتى التزم الفيلسوف بالصوَر الإلهيّة وبالعلم الحضوريّ مع الفعل بالأشياء فإنَّه لن يرد عليه هذا الإشكال، فهذا الإشكال يرد على دعوى الانحصار لا على نفس الصوَر المذكورة.

الخلاصة

إنّ خلاصة هذه النظريّة هو أنَّ الفلاسفة المشّائين يلتزمون بالعلم السابق لله عزَّ وجل بكلِّ شيءٍ علماً حصولياً ارتساميًا تفصيلياً فعلياً بالتفصيل بالكنه، وصدوره من الله غير متوقِّفٍ على علم تفصيليّ آخرَ به. وبهذا الترتيب يكون النِّظام التفصيليُّ العلميّ بالأشياء واسطةً بين الله وبين النظام العينيّ للأشياء. بمعنى أنّ الله يوجد في ذاته النظام التفصيليّ العلميّ للأشياء بالترتيب المذكور، ثمَّ بتوسّط صورة كلِّ شيءٍ يوجد ذلك الشيء بنحوٍ مطابقٍ لها بالدقّة، بنحو تكون الصورة المذكورة في طول فاعليّة الله، فاعلةً لنفس ذلك الشيء. وهذا النوع من العلم يُطلقون عليه (العلم العنائيّ)، ويُطلقون على الله عزَّ وجل حيث كانت فاعليّته للأشياء الخارجيّة بتوسط مثل هذا العلم (الفاعل بالعناية)، لأنَّ العلم العنائيّ يُطلق على العلم الذي يكون علّةً كافية لتحقّق المعلوم، دون حاجة إلى وسائطَ أخرى، فهو ليس كالشوق والحركة وأمثال ذلك. وكما ذكرنا فإنَّ نفس علم الله عزّ وجل بالأشياء بالنحو الذي بيّناه هو علّة فاعليّة كافية لتحقّق الأشياء ووجودها:

«إنَّ نفس معقوليّة الأشياء له على الوجه الذي أومأنا إليه هي علّة وجود الأشياء، إذ ليس يحتاج إلى شوقٍ إلى ما يعقله وطلب حصوله.. فليس هناك إلا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه

بأفضل الوجوه التي يجب أن يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها»[1].

3 ـ 14 ـ رأي صدر المتألّهين

لاحظنا كيف ردَّ **صدر المتألّهين** رأي **أفلاطون**، الذي يرجع إلى أنَّ علمَ الله عزّ وجل بالأشياء هو مُثلها، ونظريّة الفلاسفة المشّائين القائلين بالصور المرتسِمة في الذّات الإلهيّة. لكن هل يعني هذا إنكاره العلم السابق المغاير، واعتقاده بالعلم مع الفعل والعلم السابق الذّاتي؟ الجواب بالنفي؛ لأنّ **صدر المتألهين** يعتقد أنَّ العلم السابق المغاير مستلزمٌ للعلم السابق الذّاتي. وانطلاقاً من ذلك، يطرح في الأسفار، بعد أن يقرره رأيه الخاص المبني على ثبوت العلم السابق الذاتي بالتفصيل بالأشياء ـ السؤال التالي: أنه مع ثبوت العلم الذاتي بالتفصيل بالأشياء ما هو الوجه الذي يبرر اعتقادنا بالعلم السابق المغاير، سواء كان متصلاً أم منفصلاً؟

«فإذا ثبت كون الأشياء كلّها معقولة كما هي عليها بعقلٍ واحدٍ بسيطٍ [هي عين ذاته]، فما الحاجة في علمه إلى إثبات الصوَر العقليّة الزائدة، مقارنةً [أي متّصلةً] كانت أو مباينةً [أي منفصلةً]؟»[2].

وفي جوابه عن هذا السؤال يدافع بصراحة عن العلم السابق المغاير، والذي هو الصور الإلهيّة فيقول:

«أمّا إثبات الصور، فهو لازمٌ من تعقّله لذاته المستلزم لتعقّل ما هو معلوله القريب، ومن تعقّل معلوله القريب تعقّل معلول معلوله، وهكذا إلى آخر المعلولات على الترتيب العلّي والمعلوليّ»[3].

---

(1) **التعليقات**، ص 13، ص 14، 138، 189 و192.

(2) **الأسفار**، ج 6، ص 273 و274.

(3) **الأسفار**، ج 6، ص 274 ـ 275 بتصرف.

وفي توضيح وجه ذلك يقول: إنّ بساطة الذات الإلهية، إذا ضحت إلى قاعدة (بسيط الحقيقة كلُّ الأشياء) فإنها تُثبت علمه الذّاتي السابق، وإن عليّته للأشياء إذا ضمت إلى قاعدة (العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول) تُثبت الصوَر الإلهيّة، والتي هي العلم السابق المغاير. فالله عزَّ وجل واجدٌ لكلا نوعيّ العلم. إذاً، من حيث هو بسيطٌ في ذاته، هو بعينه علمٌ بالتفصيل بالأشياء، ومن حيث أنّه علّة للأشياء، لديه الصور المذكورة.

ولكن هل هذه الصور متصلةٌ أو منفصلةٌ؟ لا شكّ في أنّه لا يراها منفصلةً وإلا لوقع في الإشكال الذي أورده على **أفلاطون**. إذاً، الصور المذكورة متَّصلة، ولكن اتِّصالها ليس بمعنى كونها أعرَاضاً حالّة في وجود الله. كيف وهو يرى أن مثل هذا الرأي مردود ولا يقول عليه:

«فإذن بطل القول بارتسام الصور الذهنيّة في ذات الأوّل تعالى. بقي الكلام في تحقيق الأمر ها هنا بأنّ الذوات القائمة بأنفسها كيف أمكن أن يكون مَن اللوازم للشيء التي لا يتصوّر إنفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك»[1].

فللاتِّصال إذاً معنىً آخر، وهو يتحدّث عن هذا النوع من الاتِّصال في موردين:

1 - عندما يلوم **شيخ الإشراق**، في مقام نقده لرأيه الذي يرفض فيه الصور الإلهيّة، ويفترض **ملا صدرا** أن **شيخ الإشراق** لم يقبل هذه الصور الإلهيّة لأنّه ظنّ أنّها أعراضٌ حالّةٌ في وجود الله، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل تمايزها عن الله عزّ وجل

---

(1) المصدر نفسه، ص 229.

هو تمايز التعين والإطلاق، وليس تمايز الحالّ والمحلّ والعرَض والموضوع:

«أمّا تحاشيه من القول بالصور الإلهيّة، لظنّه أنّه يلزم حلول الأشياء [أي الصوَر] في ذاته، فقد علمت أنّ ذلك غير لازمٍ إلا عند الزاعمين أنَّها كانت أعراضاً حالّة فيه، وأمّا إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعيّن والتقيد. فبالحقيقة ليس هناك حالّ ومحلّ. بل شيءٌ واحدٌ متفاوت الوجود بالكمال والنقص والبطون والظهور»[1].

إذاً، هذه الصور هي عين وجود الله من جهة، وهي من جهة أخرى مغايرةٌ له. وهي، من جهة كونها مغايرة، متأخّرة عنه وعلم سابق مغاير، وهي، من حيث كونها عينه، متصلة به وليست منفصلةً عنه. ولقد أطلق بعض الفلاسفة المعاصرين على هذه الصور، للتمييز بين هذا النوع من الاتِّصال وبين الاتِّصال الذي التزم به الفلاسفة المشّاؤون، تسميَة (وجه الله)[2]. واختلاف هذه الصور عن ذات الله هي كاختلاف وجهه عنه، وليس كاختلاف العرَض عن الموضوع أو اختلاف المعلول عن علّته.

2 ـ في موضع جمعه ـ بعد نقده لرأي المشائين ـ بين رأي **أفلاطون**، ورأي المشائين في نظرية واحدة، بعد طرح الجوانب الفاسدة منهما، والأخذ بالجوانب الصحيحة. ولقد ذكر هناك أنّ الصور الإلهيّة هي من لوازم الذّات، ولكن لزومها لا بنحو العروض ولا بنحو الصدور، بل نوعٌ آخر من

(1) المصدر نفسه، ص 261، بتلخيص.

(2) انظر: الأستاذ عبد الله جوادي آملي، **شرح حكمت متعالية**، طهران، الزهراء، 1372 هـ ش، في أربع مجلدات، ج 2، ص 373.

اللزوم يكون اللازم بموجبه من مراتب ومقامات وجود الملزوم، ويكون موجوداً بوجوده. وبناءً عليه فهذه الصوَر الإلهيّة ليس من جملة العالَم وما سوى الله حتَّى يكون العلم المغايرُ منفصلاً، وهي ليست عينه حتى تكون علماً ذاتياً، بل هي من مراتبه ومقاماته التي توجد بوجوده، فالعلم المغاير متَّصل:

«إنَّ تلك الصور الإلهيَّة ليست من جملة العالم وممَّا سوى الله وليس وجودها وجوداً مبايناً لوجود الحقّ، بل إنَّما هي من مراتب الإلهيّة وهي موجودة بوجودٍ واحدٍ والعالَم إنَّما هو ما سواه»[1].

(1) المصدر نفسه، ص 234، بتلخيص.

الفصل الخامس عشر

العلم السابق لله عزّ وجل بالأشياء

العلم السابق الذاتي

المراد من العلم السابق الذّاتي لله عزّ وجل بالأشياء هو أنَّ واقعية مطلقة مستقلة وغيرَ مشروطة يُطلق عليها الله هي نفسها مناط انكشاف جميع الأشياء والمعلولات لذاتها، بنفس الطريقة التي تكون بنفسها مناطاً لانكشاف ذاتها لذاتها. وإنَّما كان هذا العلم سابقاً لأنّ هذا الوجود المذكور، وهو الله، متقدّم على كافّة الأشياء ومستغنٍ عنها جميعاً؛ ولأنّه ضروريٌ أزليٌ، وبلغة الاصطلاح واجبٌ من جميع الجهات[1]، بنحوٍ لا يكون فقط حمل مفهوم الوجود عليه غير

---

(1) تمسّك الفلاسفة مراراً لإثبات كون علم الله عزّ وجل سابقاً على الأشياء بقاعدة: (الواجب بالذّات واجب من جميع الجهات)، ومن ذلك: «إنّ الباري لو كان يعقل الأشياء من الأشياء، لكانت وجوداتها متقدّمة على كونه عاقلاً للأشياء، فلا يكون واجب الوجود من كلّ جهة وقد سبق أنّ واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات» (المبدأ والمعاد، ج 1، ص 156) وبناء على هذا الاستدلال يكون علم الله بالأشياء سابقاً سواء كان سابقاً ذاتياً أم سابقاً مغايراً للذّات.

مشروطٍ بأيّ شرطٍ، بل حمل أيّ مفهومٍ آخر عليه، ومن ذلك العلم، ليس مشروطاً بأي شرط، ويترتّب على ذلك أن وجود الأشياء، التي هي معلوماته، ليس لها أي تأثير في عمله الذاتي بها، وبناءً عليه يكون علمه سابقاً.

والالتزام أساساً بأنّ العلم بالأشياء نوعٌ من الكمال، وأنَّ الله عزَّ وجل كاملٌ مطلق ومن غير الممكن أن يكون فاقداً لشيء من الكمال مستلزمٌ للقبول بالعلم الذّاتي لله عزّ وجل بالأشياء، وعلى الرغم من ذلك، فإنّ ظاهر كلمات بعض الفلاسفة، **كشيخ الإشراق**، إنكار ذلك:

«فمنهم من أنكر هذا العلم الإجمالي كالمصنّف [وهو **شيخ الإشراق**] ولهذا قال: كلام لا طائل تحته»[1].

وأمّا باقي الفلاسفة فيؤمنون بوجود هذا العلم، سواء صرّحوا بذلك أم استنبط من محتوى كلماتهم لزوم مثل هذا العلم **وصدر المتألّهين**، في مورد تقريره لاعتقاد الفلاسفة المشّائين بوجود مثل هذا العلم، يقول:

«لا ينحصر علمه عندهم في الصوَر، بل يُثبتون للباري علماً كماليّاً هو عين ذاته وهو العقل البسيط، الذي هو مبدأ المعقولات المفصّلة»[2].

(1) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 360 وفي هذا إشارة إلى قول شيخ الإشراق: «وأمّا ما يقال: إن علمه بلازمه منطوٍ في علمه بذاته، كلام لا طائل تحته»، (**مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، ج 2، ص 151)، وقوله: «ثمَّ قول القائل: ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة» (المصدر نفسه، ج 1، ص 279).

(2) **شرح الهداية الأثيرية**، ص 321 ويذكر في هذا المجال أيضاً: «إنّ هؤلاء الفلاسفة المُثبتين لهذه الصور الإلهيّة يصرّحون بأنّ كماله وعلوه ليس بوجود هذه=

ثمَّ يقرِّر أنَّه من غير الممكن لأيّ فيلسوفٍ محقّق أن يُنكر مثل هذا العلم:

«كيف أَنكر أحدُ من معتبري الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر عنه المعقولات مفصّلة، سواء كانت عينيّة أو ذهنيّة»[1].

ولا شكَّ أن من جملة هؤلاء **شيخ الإشراق**. وعلى أي حال منسواء كان **شيخ الإشراق** من القائلين بهذا العلم أم من المنكرين له، فإنَّ ما وقع الاتِّفاق عليه بين القائلين بوجودِ مثل هذا العلم هو أنَّ هذا العلم إجماليٌ، فعليٌ وثابت. وذلك لأنَّنا قلنا أنّ هذا العلم هو عين وجود الله.

1 ـ ووجود الله وجودٌ واحد صرفٌ وبسيطٌ محض، ولا كثرة فيه ولا تركيب. إذاً، هو علمٌ إجماليٌ بالأشياء.

2 ـ وأيضاً وجود الله بعينه هو المبدأ ـ بلا واسطةٍ أو مع الواسطة ـ لوجود جميع الأشياء، وهو الفاعل لها، أعني الفاعل المختار الذي ينشأ فعله من العلم والإرادة. إذاً، الوجود المذكور من حيث هو علمٌ بالأشياء هو فاعلٌ لها، وبعبارةٍ أُخرى، علمُ الله عزّ وجلَّ الذّاتيَّ بالأشياء هو مبدأُ الأشياء وفاعلها؛ أي أن العلم هو المبدأ أو الفاعل لمعلوماته. وبناءً عليه يكون العلم فعلياً:

= الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته ذاتاً يفيض عنه هذه الأشياء معقولة»، (**الأسفار**، ج 6، ص 225)؛ «لا ينحصر علمه تعالى عندهم في هذه الصور المتأخرة عن الذات ألا ترى إلى قول الشيخ في أول الفصل المعقود في بيان نسبه المعقولات إليه تعالى من فصول إلهيات الشفاء تصريحات وتنبيهات على العلم الإجمالي الكمالي والعقل البسيط»، (المصدر نفسه، ص 227)؛ **والمبدأ والمعاد**، ج 1، ص 165.

(1) **شرح الهداية الأثيرية**، ص 321.

«علمه بالأشياء الممكنة علمٌ فعليٌ سببٌ لوجودها في الخارج، لما علمت أنَّ علمه بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علمٌ بالأشياء وهو بعينه سببٌ لوجوداتها في الخارج»[1].

وبالتالي

3 ـ فوجود الله غير زمانيّ وثابتٌ ولا يلحقه أي نحو من أنحاء التغيير، إذاً فعلمه ثابتٌ.

ولكن وبملاحظة أنحاء تقسيم العلم والمعلوم يبقى ثمة سؤالان يتصلان بثلاث خصائص أخرى مهمة في علم الله الذاتي السابق، تجب الإجابة عليهما:

السؤال الأوّل: هل هذا العلم حضوريّ أو حصوليّ؟ ومن الواضح أنّ المراد من الحصولي الذاتيّ لا الحصوليّ الارتساميّ المغاير للذّات؛ لأنَّ البحث هنا هو في العلم الذّاتي لله عزّ وجل لا العلم المغاير للذّات. وسوف نؤجل الجواب إلى الأمر الثاني من الفصل الخامس عشر (2 ـ 15).

السؤال الثاني: هل هذا العلم تفصيليٌ وبالكنه أيضاً؛ أي هل أن هذا العلم، على الرغم من كونه واحداً وبسيطاً وإجماليّاً بحسب الاصطلاح، هو بنحوٍ تتمايز فيه الأشياء عن بعضها البعض، فتكون معلومةً لله عزّ وجل بتمام خصوصيّاتها؟

إنّ هذا السؤال هو من أهمّ الأسئلة وأصعبها فيما يتعلّق بالعلم السابق. وبعض العلماء لم يتعرّض له لأنّه لم يبحث أصلاً في العلم الذّاتي لله عز وجل بالأشياء. وعلى الرغم من أنّ **ابن سينا** بذل جهداً

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 283

في سبيل توضيح الصور الإلهيّة، ولكنّه تحدث بصراحة فيما يتعلّق بالعلم السابق الذّاتي ولكن باختصار؛ وما يُستظهر من كلماته أنّه يرى أنّ هذا النوع من العلم هو أيضاً بالتفصيل وبالكنه. ولكنّ بعض الفلاسفة اللاحقين، أو الفلاسفة المتأخِّرين طبقاً لتعبير **صدر المتألّهين**، تعرّضوا بالبحث لهذا النوع من العلم بالتفصيل[1]. والتزم هؤلاء **كابن سينا** بأنّ هذا العلم هو من نوع العلم بالتفصيل بالكنه وسعَوا لتوضيح ذلك بصورةٍ تكون مقبولة، ولكن لمَّا لم يكونوا يملكون المباني اللازمة التي تمكّنهم من إثبات ذلك لم يتمكّنوا من الوصول إلى ما قصدوا إثباته، إلى أنْ كُتب التوفيق **لصدر المتألّهين** في ذلك. وسوف نبدأ هذا البحث، اعتماداً على آراء **ابن سينا**، ونعقب بما ذكره الفلاسفة المتأخّرون، لنختم ببيان رأي **صدر المتألّهين**.

علاقة العلم السابق الذّاتي بالصوَر الإلهيّة

إنّ العلم السابق الذاتيّ في الحقيقة هو ومبدأ الصور الإلهيّة وعلتها الفاعلية، وجود الله، كما تقدم، هو بذاته علمه بنفسه وهو بنفسه العلم السابق الذّاتي الإجماليّ بالأشياء، وهو بنفسه العلّة الفاعليّة التامّة لالصوَر الإلهيّة، التي هي نفس العلم السابق التفصيليّ لله عزّ وجل بالأشياء. إذاً، يُمكننا أن نستنتج أنَّ العلم السابق الذَّاتي لله عزّ وجل بالأشياء علّةٌ فاعليّة ومبدأ للعلم السابق التفصيليّ بالأشياء. وقد أشار **ابن سينا** إلى كلا النحوين هذين من العلم وإلى العلاقة بينهما فقال:

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 238 إلى 245؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 184 إلى 189؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 330 و331.

«بل تفيض عنه [تعالى] صورها [أي صور الأشياء] معقولةً وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عنه»[1].

وعبارة (تفيض عنه صورها المعقولة) إشارةٌ إلى الصور الإلهيّة، وعبارة (هو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عنه) إشارةٌ إلى العلم السابق الذّاتي. وهو قد أشار في كُتبه إلى أنواع ثلاثة من التعقّل:

1 ـ التعقّل الذي يكون بنحوٍ يُدرِك فيه العاقل الصوَر العقليّة التفصيليّة المتكثِّرة بالترتيب بالانتقال من واحدةٍ إلى أُخرى؛ أي يتعقّل ابتداءً صورة، ثمَّ من خلالها يتعقّل صورةً أُخرى وعلى هذا المنوال، يتعقّل صوراً متعدّدة بامتداد الزمان من خلال الانتقال من صورةٍ إلى أُخرى. والنفس تعقل بهذا النحو صور الأشياء، ولذا هو يُطلق على هذا النوع من تسمية (المعقولات النفسانيّة):

«[المعقول] النفسانيّ هو الذي فيه الانتقال من شيءٍ إلى شيءٍ [أي من معقولٍ إلى آخر] أي من المقدّمات إلى النتيجة»[2].

إذاً، المعقول النفسانيّ صورة عقليّة تتحقَّق، في طول الزمان عن طريق الانتقال، في نفس العاقل.

2 ـ التعقّل الذي يكون بنحوٍ يُدرك العاقل الصور العقليّة التفصيليّة للأشياء المتكثِّرة، بنفس الترتيب العليّ ـ المعلولي والنسب والعلاقات الموجودة بينها، دفعة ودون الانتقال من صورةٍ إلى أُخرى. ومرادنا من (الدفعة) ليس أنّ جميع الصور المذكورة

---

(1) **التعليقات**، ص 143.

(2) المصدر نفسه، ص 149.

والعلاقات بينها جميع تتحقّق في آن. بل بمعنى أنها توجد لدى العاقل بنحوٍ غير زمانيّ والتقدّم والتأخّر بينها يكون فقط علّياً ـ معلوليّاً ويُطلق على هذا النوع من الصور (المعقولات البسيطة):

«المعقولات البسيطة هي أن تكون كلُّها على ما هي عليه من ترتّب بعضها على بعض وعليّة بعضها لبعض حاصلةً له دفعةً واحدةً [بلا انتقال من بعضها إلى بعض]»[1].

وهذا النحو من التعقّل يُطلق عليه تسمية (العقل البسيط):

«العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من تراتيبها وعللها وأسبابها دفعةً واحدةً بلا انتقالٍ في المعقولات من بعضها إلى بعض... فإنّه يعقل كلَّ شيءٍ ويعقل أسبابه حاضرةً معه»[2].

ويرى **ابن سينا** أنّ الله عز وجل يعقل الصور التفصيليّة للأشياء ـ الصور الإلهيّة ـ بهذا النحو، وقد تقدّم ذلك في الفصل السابق:

«كلُّ معقولٍ للأوّل بسيط... [و] الأوّل يعقل الأشياء والصوَر على أنّه مبدأٌ لتلك الصور الموجودة المعقولة... يعقلها بسيطاً ومعاً باختلاف ترتيبٍ»[3].

وبناءً عليه فالله تعالى بتعقّله لوجود نفسه يتعقّل الصور التفصيلية بجميع الأشياء دفعةً بالترتيب العلّي ـ المعلولي الموجود بينها وبدون انتقالٍ من واحدةٍ إلى أُخرى. بنحو يكون تعقّله بمعنى إيجاد تلك

---

(1) **التعليقات**، ص 143.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه ص 124.

الصور، وإيجادها بمعنى معقوليّتها لله عزّ وجل. ومن الواضح أنّ المراد من البساطة في عبارة **ابن سينا**، نفي الانتقال لا نفي الكثرة والتفصيل.

3 ـ التعقّل بمعنى أن يُدرك العاقل وجوداً عقليّاً واحداً، بسيطاً محضاً، لا صوَر عقليّة تفصيليّة متكثّرة. وعلى الرغم من ذلك فإنّ تعقّل هذا الأمر البسيط بعينه هو بحكم تعقّل الصور العقليّة التفصيليّة المتكثّرة، بنحوٍ يكون مثل هذا التعقّل علّة لتعقّل هذه الصور والتي هي عين وجوده. وقد تعرّض **ابن سينا** لهذا النحو من التعقّل في مبحث النفس.

فنحن عندما نمتلك ملكة الرياضيّات، فإنّ وجود هذه الملكة في النفس، هو بحكم العلم بجواب مسائل رياضيّة تفصيليّة كثيرة، لم نطلع على الكثير منها لا يقصد من ذلك أنَّ الملكة المذكورة هي مجموعة من الأجوبة للمسائل المتكثِّرة والمفصّلة مجتمعةً في مكان واحد، بنحو متى لزم الأمر وأردنا ملاحظة أحدها فإننا تجدها في معلوماتنا الموجودة في الحافظة بنحو متكثّر ومفصّل مجتمعة مع بعضها البعض، بل بمعنى أنَّ الملكة المذكورة هي وجود عقليّ بسيط لا كثرة فيه ولا تفصيل، وأنها في عين بساطتها ووحدتها هي كل واحدةٍ من هذه المعلومات الرياضيّة التفصيليّة، لكن بشكل أعلى وأشرف وأفضل، بنحوٍ أننا نجد في أنفسنا متى تعرَّضنا لأية مسألةٍ جواباً خاصّاً تفصيليّا لها في النفس. إذاً، الملكة المذكورة بسيطةٌ وعاريةٌ من أيّ نوعٍ من التفصيل والكثرة، ولكن لا بدّ من توفير الظروف المناسبة لتكون خلاقة للصوَر التفصيليّة المتكثِّرة.

«ونوعٌ آخر من التصوّر [أي العقل] وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تسأل عنها ممّا عُلمّته أو هو ممّا قريب من أن تَعلمه فحضرك جوابها في الوقت وأنت متيقّن بأنّك تجيب عنها ممّا عُلمّته من غير

أن يكون هناك تفصيل البتة. بل إنّما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقينٍ منك بالعلم به قبل التفصيل والترتيب»[1].

ويُطلق **ابن سينا** على هذا النوع من التعقّل أيضاً تسمية (العقل البسيط). ومن الواضح أنَّ مراده من البساطة هنا نفي الكثرة والتفصيل، لا بمعنى نفي الانتقال. ويرى أنَّ علم الله عزّ وجل الذاتيّ السابق بالأشياء هو على هذا النحو[2]، أي أن إدراك الله عزّ وجل وجود نفسه، وهو وجود عقليّ بسيط محض، هو بعينه بحكم إدراك الصور العقليّة التفصيليّة لجميع الأشياء، بنحوٍ يكون مثل هذا التعقّل علّةً ومبدأ للتعقّل التفصيليّ للصوَر المذكورة والذي هو عين وجود هذه الصور:

---

(1) **الشفاء، الطبيعيّات**، ج 2، كتاب النفس، ص 214 ويذكر أيضاً في هذا المجال: (إنّ العلم فينا من لونين: علمٌ يوجب التكثّر وعلم لا يوجب التكثّر، فالذي يوجب التكثّر يسمّى علما نفسانيًا، والذي لا يوجبه يسمّى عقليّاً على ما يجيء شرحه، ومثال ذلك هو إذا كان رجل عاقل يكون بينه وبين غيره مناظرة، فيورد صاحبه كلاماً طويلاً، فيأخذ العاقل في جواب تلك الكلمات، فيعرُض أولاً خاطر يتيقن بذلك الخاطر أنّه يورد جواب جميع ما قاله من دون أن يخطر بباله تلك الأجوبة مفصلة، ثمّ يأخذ بعد ذلك في ترتيب صورة صورة وكلمة كلمة ويعبّر عن ذلك التفصيل بعبارات كثيرة، وكل العلمين علم بالفعل، فإنّه بالخاطر الأوّل يتيقن أنّ عنده أجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقّن هو بالفعل، وكذلك الثاني هو علم بالفعل، والثاني يوجب كثرة، والأوّل لا يوجب كثرة. إذ للعلم الأوّل إضافة إلى كل واحد من التفاصيل ثمّ الإضافة لا توجب الكثرة) (التعليقات، ص 233). ثم يقول إنّ علم الله من النوع الأوّل لا الثاني، (فعلم واجب الوجود يكون على الوجه الأوّل، بل أشد بَساطة وأبلغ تجردا) (المصدر نفسه)، ومن الواضح أن المراد العلم الذاتي للواجب بالأشياء، لا العلم المغاير للذات، والذي هو الصور الإلهيّة، لأنّ كثرة الصور المذكورة محل اتّفاق.

(2) راجع ذيل الهامش السابق.

«إذا قيل عقلٌ للأوّل [أي إذا قيل للأوّل أنّه عقل للأشياء في ذاته] قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وأنّه ليس فيه اختلاف صوَر مترتّبة متخالفةٍ... بل تفيض عنه صورها معقولة وهو في ذاته أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عن عقليّته ولأنّه يعقل ذاته، وذاته مبدأ كلِّ شيءٍ، فيعقل من ذاته كلَّ شيءٍ»[1].

والمراد من عبارة (إذا قيل عقلٌ للأوّل) وعبارة (وهو أولى في ذاته بأنْ يكون عقلا) وعبارة (فيعقل من ذاته كلَّ شيء)[2] في الفقرة السابقة من كلام **ابن سينا**، الأنحاء الثلاثة من العلم الإجمالي الذاتيّ. وإليها يشير **صدر المتألهين** فيقول:

«إنَّ للعقل مراتب، وأعلى مراتبه هو الذي يقال له «العقل البسيط» و«العقل الإجمالي»... [وهو] حقيقة واحدةٌ بسيطة موجودة بوجودٍ واحدٍ عقليّ، وهو مع وحدته وبساطته كلُّ العقول والمعقولات والعلوم والمعلومات، وهو مبدأ يصدر عنه مفصل المعقولات. وعلمه تعالى بالموجودات، السابق عليها، من هذا القبيل لئلا يلزم كثرة في ذاته وعلمه الذي هو عين ذاته»[3].

---

(1) **الشفاء، الإلهيّات**، ص 362 و363.

(2) «فقوله: (إذا قيل للأوّل عقل قيل على المعنى البسيط) وقوله (هو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور) وقوله (فيعقل من ذاته كلَّ شيء) كلها تصريحات وتنبيهات على العلم الإجمالي الكماليّ [الذاتي] والعقل البسيط» (**الأسفار**، ج 6، ص 227).

(3) **شرح أصول الكافي**، ص 25.

كون العلم السابق الذاتيّ بالتفصيل

والآن ما هو المراد من قولنا: (إدراك الله عزّ وجل لوجود نفسه بحكم إدراك الصور العقليّة التفصيليّة لجميع الأشياء؟) وباختصارٍ ما هو المراد من مفردة (بحكم) وبأيّ معنىً استخدمت هذه المفردة هنا؟ فهل المراد أنّ الله من خلال العلم السابق الذاتيّ بالأشياء، والذي هو بالضرورة واحدٌ وبسيطٌ محضٌ وخلوٌ عن أي تفصيلٍ وكثرةٍ، يُدرك الأشياء وكذلك الصوَر العقليّة التفصيليّة بالتفصيل وبالكنه، فتكون معلومة لديه، بنحوٍ يتحقّق بهذا العلم الواحد البسيط والذي بلا كثرةٍ، علم لله عزّ وجل بكلِّ شيءٍ من الأشياء، وبكلِّ واحدةٍ من الصور العقليّة التفصيليّة، في مرتبةٍ سابقةٍ على وجودها، بنحوٍ متمايزٍ عن سائر الأشياء والصوَر؟ لم يذكر **ابن سينا** في جوابه على هذا السؤال سوى أمرين:

1 ـ مثّل، في سبيل توضيح هذا العلم، بملَكة العلم لدى الإنسان، كملَكة الرياضيّات، والتي هي علمٌ بسيط، لا كثرة فيه، ولا تفصيل، ومبدأً للصور التفصيليّة المتعدِّدة، ثمَّ ذكر أنَّ هذا العلم المذكور بسيط بمعنى بساطة تلك الملَكة، وأنّه خلاق ومبدأ للصور التفصيليّة الموجودة في النفس.

2 ـ الأهمُّ ممَّا تقدّم أنّه يذكر صريحاً أنّ الصور العقليّة التفصيليّة للأشياء، الصادرة عن ذات الله والمرتسِمة فيه، بالرغم من كونها مناطاً لعلمه التفصيليّ بالأشياء، فهي ليست كمالاً علميّاً بالنسبة إليه، بل كماله العلميّ هو بكون ذاته بنحوٍ تكون مبدأً للصور العقليّة للأشياء؛ أي أن كماله العلمي هو بنفس علمه السابق الذاتيّ بالأشياء، الذي هو عين ذاته، وعين علمه بذاته، وعين علمه بمبدئيّة ذاته للأشياء والصوَر:

«ليس علوّه ومجده هو تعقّل الأشياء، بل علّوه ومجده بأن تفيض عنه الأشياء المعقولة، فيكون بالحقيقة علوّه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات»[1].

إنَّ هذين الأمرين هما بحكم استدلالين على وجود - وكما يرى ذلك **ابن سينا** - العلم الإلهي السابق الذّاتي بالتفصيل وبالكنه بالأشياء.

وبحكم الأمر الأوّل يكون العلم المذكور فاعلاً ومبدأً لصوَر الأشياء في ذات الله عزّ وجل، وكلُّ فاعلٍ بالضرورة واجدٌ لكمالِ فعله بنحوٍ أفضل؛ أي أنّه واجدٌ لكمال فعله وفاقدٌ لنقصه. فالعلم المذكور، في عين وحدته وبساطته وبدون أي تفصيلٍ وكثرةٍ، واجدٌ لكمالات كافّة الصور العقليّة الصادرة عنه بنحوٍ أفضلَ[2]، ومن الواضح أنَّ كمال الصورة التفصيليّة بأي شيء، هي في كون ذلك الشيء معلوماً للعالِم بنحوِ متمايزِ عن سائر الأشياء ومعلوماً بالكنه، ونقصها أنما هو في كونها تفصيليّة. يعني فقط في نسبتها إلى شيء واحد. إذاً الذات التي تملك كمال هذا الصور بلا نقص، أي على نحو أفضل، تكون سبباً لعلم لله عز وجلّ بجميع الأشياء وصور هنا من جميع الجهات بنحو يتميز بعضها عن بعض، بلا كثرة ولا تفصيل.

وبحكم الأمر الثاني، إذا لم تكن الأشياء والصور معلومةً لله عزّ وجل بالتفصيل وبنحوٍ متمايزٍ عن سائر الأشياء والصوَر، بمعنى أن يكون مناطَ علم الله بالتفصيل بالأشياء هو صورها التفصيليّة الخارجة

---

(1) **التعليقات**، ص 210

(2) وطبقاً لما يقوله: «إنّ صفاته التي يوصف بها هي له على وجه أعلى وأشرف من المفهوم من تلك الصفات. فالحياة له على وجه أعلى وأشرف من مفهوم معنى الحياة وكذلك العلم. فإنّه له على وجه أعلى وأشرف من المفهوم من معنى العلم» (**التعليقات**، ص 190).

عن ذاته فقط لاذاته، أي أن الكمال العلمي لله عز وجل بالأشياء إنما هو بالصور المذكورة لا بنفس الذّات، فإنّ هذا مخالف لما ذكره **ابن سينا** صريحاً من أنّ الكمال العلميّ لله عزّ وجل بنفس ذاته والذي هو نفس علمه السابق الذاتيّ بالأشياء. إذاً، عدم النقص في الذّات الإلهيّة يوجب كون العلم السابق الذاتيّ لله عزّ وجل كافياً لعلمه بكافّة الصور والأشياء بنحوٍ متمايزٍ عن سائر الأشياء والصور ومن جميع الجهات. ولعلّ عبارة **ابن سينا** التالية: «الأشخاص كلّها متميّزة في علم الله»[1] تكون إشارةً إلى هذا المدّعى.

وخلاصة الكلام أنّ **ابن سينا** وإن لم يتحدَّث صراحةً عن كون العلم السابق الذاتيّ لله عزّ وجل بالأشياء إنما هو بالتفصيل، ولكن ذلك مستظهرٌ من كلماته، وبهذا يُمكننا القول بأنّه، ومن يشترك معه في هذا الرأي **كالفارابيّ**، يلتزمون بأنَّ لله عزّ وجل نوعين من العلم السابق:

1 ـ العلم السابق الذاتيّ الإجماليّ بالتفصيل بالأشياء. وهو نفس العلم الذي تبنّاه الفلاسفة المتأخّرون عن **ابن سينا** **كالميرداماد**، وانصبَّ جهدهم على بيانه وتفسيره، وهو الذي تبنّاه **صدر المتألّهين** وعمل على توضيحه.

2 ـ العلم السابق المغاير للذّات التفصيليّ بالتفصيل بالأشياء، وهو نفس الصور الإلهيّة التي تعرَّضنا لها تفصيلاً في الفصل السابق[2]. وقد أشار **ابن سينا** في عبارته التالية إلى هذا النوع من العلم السابق:

---

(1) المصدر نفسه، ص 76.

(2) «الحقّ أنّ الشيخ... فُهم من كلامه وكلام من تبعه أنّ للواجب علماً كماليّاً إجماليّاً هو عين ذاته وعلماً تفصيلياً هو صور عقليّة قائمة بذاته على وجهٍ لا ينفعل عنها ولا يتكثّر بها» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 365).

«إذا قيل للأوّل عقلٌ [للأشياء في ذاته] فإنّما يعني به العقل بالمعنى البسيط، لا بالمعنى المفصّل، حتّى تكون المعقولات خارجةً عن ذاته لازمةً له على ما ذكرناه [في الصور الإلهيّة]»[1].

وعبارة: «لا بالمعنى المفصّل حتّى تكون المعقولات خارجةً عن ذاته» قرينةٌ على أنَّ مراده من العقل هو العلم السابق الذاتيّ لا الصور الإلهيّة.

رأي الفلاسفة المتأخّرين

تقدّم أنّ الفلاسفة المتأخّرين اتّفقوا في الرأي مع **ابن سينا** فيما يرجع إلى العلم السابق الذاتي بالتفصيل لله عزّ وجل بالأشياء:

«إنَّ علمه تعالى بما سواه علمٌ واحد إجماليٌ يعلم به الأشياء كلّها [بالتفصيل] قبل إيجادها على وجه الإجمال [أي البساطة] وهذا مذهب أكثر المتأخّرين»[2].

ولكنَّهم يخالفونه في العلم السابق المغاير للذّات، أي الصور الإلهيّة، حتّى أنَّ بعضهم كالميرداماد سعى لإثبات أنَّ **ابن سينا** أيضاً لا يلتزم القول بمثل هذه الصور[3]. ولقد أقام هؤلاء برهانين على العلم السابق الذاتيّ والبرهان الثاني منهما فقط ناظرٌ إلى كيفيّة هذا النوع من العلم.

براهين المتأخّرين

يشابه البرهان الأوّل منهما البرهانَ الثاني على العلم السابق

---

(1) **التعليقات**، ص 210

(2) **الأسفار**، ج 6، ص 238.

(3) انظر: **تقويم الإيمان**، ص 364 إلى 367.

المغاير والذي تعرّضنا له في الفصل السابق. ففي هذا البرهان، واعتماداً على قاعدة (العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول)، وبملاحظة ما تقدّم من أمورٍ ذكرناها في بيان رأي **ابن سينا** فيما يرجع إلى العلم السابق الذاتيّ، يمكن التأكيد على أنّ الله عز وجل علماً بالأشياء في الأزل، وليس المراد من قيد «في الأزل» قبل وجود كافّة الأشياء وبعد مرتبة الذّات، بل «في الأزل» بمعنى قبل وجود جميع الاشياء في مرتبة الذّات:

«إنّ الواجب تعالى لمَّا كان عالماً بذاته وذاته مبدأً لصدور الأشياء [والعلم بالعلّة والمبدأ يوجب العلم بمعلولها]، فيجب أن يكون عالماً بجميعها [بالتفصيل] علماً [أزلياً] متحقّقاً في مرتبة ذاته مقدّماً على صدور الأشياء، لا في مرتبة صدورها، وإلا لم يكن عالماً بالأشياء باعتبار ذاته، بل باعتبار ذوات الأشياء، فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية في حقّه وهو محال»[1].

وبناءً على البرهان الثاني فإنّ ذات الله عزّ وجل هي مبدأ تميّز الأشياء في الخارج، وكلُّ ما يكون مبدأً لتميّز الشيء هو علمٌ بالتفصيل بذلك الشيء. إذاً، لله عزّ وجل علمٌ بالتفصيل بالأشياء:

«إنّ علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدأً مجعولاته المتميّزة في الخارج، ومبدأُ تميّز الشيء يكون علماً [بالتفصيل] به... فإذن ذاته علم [بالتفصيل] بما سواه»[2].

ثمَّ وهم بعد ذلك وفي مورد توضيح أنه كيف يمكن أن تكون الأشياء المتكثرة معلومة بالتفصيل بعلم بسيط واجمالي. يتحدثون عن

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 283؛ **والمبدأ والمعاد**، ج 1، ص 184 و185.

(2) المصدر نفسه وطبقاً لتعبير السبزواري: «إن ذاته تعالى مبدأ تميّز الشيء، وكل مبدأ تميّز الشيء علم به، فذاته علم به» (**الأسفار**، ج 6، ص 238، التعليقة رقم 1).

انطواء العلم بالأشياء في العلم بالذات: «وربّما قالوا: علمه بالأشياء منطوٍ في علمه بذاته»[1].

النظر في البراهين

أما **صدر المتألّهين**، فهو لم يتعرض في هذا المورد، لا لرد دعوى انطواء العلم بالأشياء في العلم بالذات، لأنَّه يعتقد بهذا الأمر، ولا للرد على البرهان الأوّل. وإشكاله الأساسي إنما هو على البرهان الثاني، وعلى التوضيحات التي استندت إليه من أجل نحو هذا العلم بالتفصيل. ويلخّص **صدر المتألّهين** إشكاله على هذا الرأي بجملةٍ واحدة:

«لكن إذا سُئل عنهم: ما معنى هذا الانطواء؟ [أي إذا سئلوا عن معنى هذا الانطواء] لم يقدروا على بيانه»[2].

أي أنّهم لا يستطيعون توضيح معنى هذا النطواء، استناداً إلى المباني الفلسفية التي يقبلونها:

«[إنّ] هذا الانطواء ممَّا يصعب تصوّره على أكثر الحكماء، فضلاً عن غيرهم»[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 363 «إنّ ههنا إشكالاً مشترك الورود على المذهبين. فإنّه إذا قيل: كيف يكون علمه بالأشياء المعقولة بالذات قبل وجودها، إذ العلم التفصيلي للواجب تعالى، وإن كان نفس الصورة المعقولة القائمة بذاتها الفائضة منه تعالى عند المشّائين ونفس الأنوار الصادرة عنه عن الرواقيين، لكن العلم الكمالي الذاتي له بالأشياء قبل إيجاد تلك الصور العقلية النورية كيف يكون ثابتاً له تعالى والعلم بالشيء يجب أن يكون مطابقاً له مماثلاً إياه، ولا محيص عنه إلا بأن يقال هذا الانطواء ممّا يصعب تصوّره على أكثر الحكماء فضلاً عن غيرهم» (المصدر نفسه).

فكأن قاعدة (بسيطُ الحقيقة كلُّ الأشياء) كانت مركوزةً في أذهانهم، إلا أنّهم لم يتمكّنوا من بيانها بشكلٍ واضحٍ، ولذا عبّروا عنها بعبارة (الانطواء)، ثمَّ لم عجزوا عن توضيعها:

«واعلم أنَّ كون ذاته عقلاً بسيطاً هو كلُّ الأشياء أمرٌ حق لطيف غامض. لكن لغموضه لم يتيسّر لأحدٍ من فلاسفة الإسلام وغيرهم، حتَّى **الشيخ الرئيس** تحصيله وإتقانه على ما هو عليه»[1].

ثمَّ يدخل **صدر المتألهين** تفصيلاً في البحث عن هذا الإشكال. ولفهم كلامه لا بد من الالتفات إلى أنَّ هؤلاء الفلاسفة، لأنهم لا يلتزمون القول بالتشكيك في الوجود، فهم، يرون الموجودات حقائق متباينة؛ ويرون أنَّ حقيقة العلم، في العلم المغاير للمعلوم، هي نفس الصورة أو الماهيّة الذهنيّة للمعلوم لدى العالم.

إذاً هم من جهةٍ يدَّعون أنَّ ذات الله بنفسه علم بالتفصيل بجميع الأشياء؛ ومن جهةٍ أُخرى، وطبقاً لتفسيرهم لحقيقة العلم، يرون أنَّ العلم بأيِّ شيءٍ هو نفس الصورة أو الماهيّة الذهنيّة لذلك الشيء. إذاً، لا بد من الالتزام بأنّ ذات الله عزّ وجل هي بعينها الماهيّة الذهنيّة لجميع الأشياء، مع أنّهم لا يلتزمون بهذه النتيجة، فضلاً عن كونها غير صحيحةٍ في نفسها، لأنها تصطدم بإشكالين رئيسيّين:

الإشكال الأوّل: هو، طبقاً لرأيهم، أن الله عزّ وجل وجوداً لأيّة ماهيّةٍ، بأي نحو من الأنحاء ليس وجوداً ذهنيّاً لماهيّةٍ ولا وجوداً خارجيّاً، وذلك لأنّهم لا يتبنّون القول بالتشكيك في الوجود حتَّى تكون الماهيّة مضافاً إلى وجودها الخارجيّ الخاص، موجودة بوجودٍ طوليٍ خارجيٍ أفضل، ومن ذلك وجودها بالوجود الإلهي، الإلهيّ،

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 239.

بنحوٍ يكون للماهيّة أنحاء ثلاثة من الوجود: الوجود الخارجيّ الخاص، الوجود الخارجيّ الأفضل الإلهيّ (وغير الإلهي أحياناً) والوجود الذهنيّ. بل إنّهم يرون للماهيّة نحوين من الوجود: الوجود الخارجيّ الخاص والوجود الذهنيّ لا غير. إذاً، كلُّ ماهيّةٍ إمّا أن تكون متّحدة مع وجودها الخارجيّ الخاص، فتكون موجودة بنحو وجود خارجي تترتب عليها فيه الآثار، أو أن تكون متَّحدةً مع العلم لدى العالم، وهي في هذا الفرض تكون موجودةً بنحوٍ ذهنيّ ولا يترتّب عليها أيُّ أثرٍ، وذلك بمعنى أنَّ وجودِ العلم هو نفس الوجود الذهنيّ لماهيّة المعلوم. ولكن لا شكَّ في أنّ وجودِ الله ليس وجوداً خارجيّاً خاصّاً لماهيّة المعلوم؛ لأنَّ هذا الأمر يؤدِّي إلى ثبوت الماهيّة لله عزّ وجل وهو أمر ينكره كافّة الفلاسفة. وبناءً عليه لا بدّ من القول بأنّ وجود الله هو وجود ذهنيٌّ لماهيّة المعلوم، في وقت لا يقدم فيه نظامهم الفلسفي بياناً صحيحاً، حول هذا الأمر ولا هم يعتقدون به. وبعبارةٍ أُخرى، فإن هؤلاء الفلاسفة يعتقدون بأمور ثلاثة متنافيةٍ:

1 ـ هم يعتقدون ـ طبقاً لمدعاهم ـ بأنّ وجود الله عزّ وجل هو بعينه العلم بالتفصيل بجميع الأشياء؛ أي أنَّ الاشياء معلومة لله عزّ وجل بنحوٍ متمايزٍ في مرتبة ذاته وبسبب علمه بوجوده. وكذلك:

2 ـ وهم يعتقدون ـ بناءً لما يرونه من تفسير لحقيقة العلم ـ بأنّ وجود العلم هو نفس الوجود الذهنيّ لماهيّة المعلوم.

3 ـ ويعتقدون أنّ الله عزّ وجل ليس وجوداً لأية ماهيّة.

ومن الواضح أنَّ النتيجة المترتّبة على هذه الأمور الثلاثة ليست شيئاً آخر سوى أنَّ وجود الله هو وجود ذهنيّ لماهيّات الأشياء وليس وجوداً ذهنيّاً لها وهو تناقض محال. وبعبارةٍ أُخرى، إنّ الاشياء

بسبب ماهيّاتها معلومةً لله عزّ وجل في مقام ذاته بنحوٍ متمايز، ومع ذلك فهذه الماهيّات معدومةٌ في مقام ذات الله تماماً، وذلك لأنّها:

1 ـ لا هي موجودةٌ بوجودها الخاصّ بنحوٍ خارجيّ، لأنَّ وجودها الخاصّ متأخّرٌ عن مقام الذّات.

و2ـ ولا هي موجودة بوجودِ الله بنحوِ الوجود الخارجيّ، لأنّ وجود الله عزّ وجل ليس وجوداً خارجيّاً للماهيّات.

و3ـ ولا هي موجودةٌ بوجود الله بنحوٍ ذهنيّ؛ لأنَّ الله عزّ وجل ليس وجوداً ذهنياً لأيّة ماهيّة، وليس ثمة نحو آخر من الوجود بالنسبة لها يقولون به من الوجود بالنسبة لها يقولون به. أليس مفاد هذا الكلام تمايز المعدومات الصرف وهو أمرٌ مستحيلٌ برأي جميع الفلاسفة:

«كيف يتميّز الأشياء بمجرَّد هذا العلم وإنّها لم توجد تلك الماهيّات بعدُ أصلا، وهل هذا إلا كتمايز المعدومات الصرفة»[1].

والخلاصة هي أنَّ هؤلاء الفلاسفة لا يرون أنّ وجود الله عزّ وجل وجودٌ ذهني لماهيّة الأشياء، ولا وجودٌ خارجي خاص لها، كما لا يرون للماهيّات أي نحو نحوٌ آخر من الوجود. إذاً، هذه الماهيّات بأيّ نحوٍ من الوجود هي موجودةٌ في ذات الله؟ لا جواب لدى هؤلاء على هذا السؤال.

الإشكال الثاني

إنّ الماهيّات، لمَّا كانت متباينةً بالذّات، فوحدتها أو اتحادها

---

(1) الأسفار،ج 6، ص 240؛ والمبدأ والمعاد، ج 1، ص 185؛ شرح الهداية الأثيرية، ص 330 و331.

ضمن أمرٍ واحدٍ بسيطٍ كذات الله عزّ وجل هو أمرٌ غير معقولٍ وغير ممكن. أي أنها، يستحيل وجودها بوجودٍ واحد بسيط محضٍ كوجود الله عزّ وجل؛ وبعبارةٍ أُخرى، ويجب على الفلاسفة أن يوفقوا في هذا المورد بين أمورٍ ثلاثة متباينة:

1 ـ إنَّ مدعاهم يستلزم القول بوجود واقعيّةٍ واحدةٍ صرفة وبسيطةٍ، كوجود الله، هي علم بجميع الأشياء، وهي في عين وحدتها وبساطتها متَّحدة الماهيّة مع جميع الأشياء؛ لأنَّها صورة علمية لجميع هذه الأشياء.

2 ـ إنَّ القول بأنَّ الماهيّات متباينةٌ بالذّات مستلزمٌ للقول بعدم إمكان اتِّحاد الماهيّات المتكثِّرة ضمن أمرٍ واحدٍ بسيط؛ وبعبارةٍ أُخرى، من غير الممكن أن توجد الماهيات المتكثرة أن توجد من خلال الاتِّحاد مع الوجود الواحد البسيط.

3 ـ وطبقاً للأدلّة الموجودة، لا بدّ لهم من التسليم بأنّ الله عزّ وجل عارٍ عن الماهيّة، وهو وجود واحدٌ صرف وبسيطٌ محض.

ومن الواضح أنَّ ما يترتّب على هذه الأمور الثلاثة هو أنّ الله عزّ وجل، في عين كونه وجوداً بسيطاً وفاقداً للماهيّة، متّحدُ الماهيّة مع جميع الأشياء، وهو تناقض ومحال. إذاً، هذا المدّعى يتنافى مع تفسيرهم لحقيقة العلم:

«كيف يكون شيءٌ واحدٌ بسيط، غاية الوحدة والبساطة، صورةً علمية لأشياء كثيرة؟ فقد انثلم قاعدتكم أنَّ العلم بالشيء يجب أن يكون صورةً مساويةً له متَّحدة الماهيّة مع المعلوم، والواجب تعالى لا ماهيّة له فضلاً عن ماهيّات كثيرة»[1].

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 239؛ **والمبدأ والمعاد**، ج 1، ص 185.

فبناءً على أنّ حقيقة العلم هي الماهيَّة الذهنيّة للمعلوم، فالعلم بالتفصيل بالأشياء المتكثِّرة مستلزم لتحقّق ماهيّات ذهنيّة متكثّرة لدى العالم، وهو لا يتصور بموجَب التباين بالذّات بين الماهيّات، إلا بتحقق صوَرها على نحو التفصيل لها، لا على نحو الاجمال كان ذلك في الله عزّ وجل أم في غيره.

حلُّ الإشكالات

ولقد أجاب هؤلاء الفلاسفة على هذين الإشكالين، ولكن من لحِقَهم من الفلاسفة ردّ هذه الإجابات، أما **صدر المتألّهين** فأيد مثل هذه الردود ووافق عليها. والذين ردوا هذه الإجابات من المتأخرين تمسكوا في الرد على الجواب الأول بالمغايرة بين وجود العلّة ووجود المعلول وبتباين حقايق الأشياء في الردِّ على الجواب الثاني. ولكنّنا لو أردنا النظر في لبّ الإشكال على كلا الجوابين بلسان **صدر المتألّهين**، الذي يرى أن طريق الحل يمكن بتبني الوحدة التشكيكيّة للوجود ونفي تباين الوجودات، لوجب أن نقول إن أساس كلا الردين يتمثل في التالي: إن جواب هؤلاء العظام يرتكز إلى القول بكون الأشياء متباينة بالذّات، وهي معلوماتُ الله، والقول بالتباين بالذّات بين الأشياء وبين الله، وما دام الفيلسوف يرتكز إلى القول بالتباين بالذات بين الحقائق والواقعيّات الخارجيّة، فمن غير الممكن أن يتبنّى تفسيراً معقولاً للعلم السابق الذاتيّ بالتفصيل بالأشياء المتكثِّرة. لأنَّ مثل هذا الفيلسوف يصطدم بإشكالين:

الإشكال الأوّل: عدم امتلاك تفسيرٍ للعلم السابق الذاتيّ للعلّة بالمعلول. لأنّ العلّة والمعلول واقعيّتان متغايرتان، ولا واقعيّةً واحدة، لذا فلن يكون حضورُ العلّة لدى ذاتها هو نفس حضور

المعلول لديها مع فرض التباين الذاتي بين الحقائق والواقعيات؛ أي أنّ علم العلّة بذاتها الذي هو عين وجودها المتقدّم على المعلول، ليس نفس علمها بالمعلول، ليتحقَّق العلم السابق الذاتيّ بالمعلول. إذاً، مع فرض تباين حقيقة وجود العلّة وحقيقة وجود المعلول لا يمكن القبول بالعلم السابق الذاتيّ للعلّة بالمعلول:

«لمّا كانت العلّة مباينةً للمعلول مغايرةً له في الوجود، فلا يكون حضورها حضوره، وما لم يحضر الشيء عند المدرِك، لا يكون مشعوراً به [معلوما له]»[1].

الإشكال الثاني: عدم امتلاك تفسيرٍ للعلم الإجمالي بالتفصيل للعلّة بالمعاليل المتكثّرة؛ لأنّه مع فرض تباين المعلولات بالذّات، فإنّ علم العلة الإجماليّ بالتفصيل بالمعلولات المتكثِّرة يتحقّق بكون حضور الحقيقة الواحدة البسيطة كالعلّة، هو نفس حضور الحقايق المتباينة بالذّات المتكثِّرة، كالمعلولات، لديه، وهو مستلزمٌ لكون الحقيقة البسيطة الواحدة هي بعينها حقايق متباينة بالذّات ومتكثّرة، وهو بديهيُ البطلان. وبملاحظة أنَّ نفس العلّة هي أيضاً حقيقة مباينة للحقايق المذكورة، فإنَّ المشكلة تتضاعف:

«إنّا نعلم بديهةً أنّه لا يمكن أن يعلم معلومات متباينة الحقايق بخصوصيّاتها بحقيقة واحدةٍ مباينةٍ لجميعها»[2].

ويترتَّب على ذلك، عدم إمكانِ تفسير علم الله الإجماليّ الذاتيّ السابق بالتفصيل مع فرض التباين بالذّات بين الحقايق الخارجيّة.

---

(1) **الأسفار**، ج 6 ، ص 141 وص 186.

(2) المصدر نفسه.

بيان صدر المتألّهين

الآن كيف يُبيِّن **صدر المتألّهين** هذا المدّعى؟ يُمكننا الحدس بالجواب من خلال ملاحظة ما تقدم تفصيله إذا أننا لاحظنا أن أساس كلا الإشكالين السابقين في بيان المدعى هو الاعتقاد بالتباين بالذّات بين الوجودات الخارجيّة. وحيث لا يرى الفلاسفة السابقون التشكيك في الوجود، فإنَّهم تبنّوا القول بأنّ الحقايق الخارجيّة إمّا هي نفس الماهيّات، وهي بالضرورة حقايق متبانية، أو، مع فرض الالتزام بأصالة الوجود، هي وجوداتٌ، وهي حقايق متباينة كذلك، فعلى كلا الرأيين لا بدَّ وأن تكون متباينةً. ولكنَّ **صدر المتألّهين** من القائلين بالتشكيك لا بالتباين.

وقد تقدَّم في الفصل الرابع أنَّه بناء على التشكيك في الوجود، فإنَّ تمايز الوجودات الخارجيّة يرجع إلى نفس تلك الحقيقة التي يقع بها الاشتراك. إذاً، على الرغم من تمايز الوجودات وتكثّرها، فهي ليست متباينةً. ففي النظام العلّي ـ المعلوليّ التشكيكيّ للوجود يتحقّق التمايز عن طريق الكمال والنقص والشدّة والضعف. فوجود الكامل هو بعينه نفس الحقيقة الموجودة في الوجود الناقص، ولكنّه بنحوٍ أفضل وأشد، وليست حقيقةً مباينةً تماماً، بل تشتمل على حقيقةٍ متباينةٍ. ولقد تقدّم في الفصل المذكور وفي الفصل الثامن أنَّ مثل هذا التصوير للوجودات الخارجيّة يُوجب القبول بـ :

1 ـ أنَّ الوجود الأكمل، في النظام العليّ ـ المعلوليّ التشكيكيّ للوجود، هو مناط هذه العينيّة بينه وبين الوجود الأنقص منه؛ أي أنّ وجود العلّة (الوجود الأكمل) هو نفس وجود المعلول (الأنقص) ولكنّه بنحو أفضل.

2 ـ وأن حضورَ وجودٍ لدى وجودٍ آخر ليس وصفاً مغايراً لذلك

الوجود ومنضماً إليه، بل هو عين ذلك الوجود. إذاً، بموجب هذه العينيّة المذكورة:

3 ـ إذا فبموجب هذه العينية يكون حضور وجود العلّة لدى ذاتها، هو في الحقيقة الحضور الأفضل لوجود معلولها لديها؛ أي أن العلم الحضوريّ للعلّة بذاتها هو علم حضوريٌ لها بمعلولها؛ مضافاً إلى أنّ التشكيك في الوجود يؤدّي إلى:

4 ـ ثم إن التشكيك في الوجود يؤدي إلى أن لا تكون المعاليل المتعدِّدة الطوليّة والعرَضية لعلّةٍ واحدةٍ، حقايق متعدّدة ومتبانية، بل هي جميعها مراتب طوليّة وعرَضيّة لحقيقةٍ واحدة؛ لأنّ تمايزها بسبب نفس تلك الحقيقة المشتركة بينها. وكذلك:

5 ـ وإلى أنّ نفس العلّة ليست حقيقةً مباينة لمعلولاتها، بل هي مرتبة أفضل لتلك الحقيقة التي تكون معاليلها مراتب لها؛ أي أنّ حقيقة العلّة هي نفس حقيقة المعلولات المتعدِّدة بنحوٍ أفضل. وبسبب هذه الوحدة الحقيقيّة بينها:

6 ـ كان المعقول، وهو الوجودُ الواحد البسيط، كالعلّة، مناطاً لهذه العينيّة بينه وبين معلولاته المتعدِّدة الطوليّة والعرَضيّة، بل هو عينها حقيقة؛ أي أن وجود العلّة هو الوجود الجمعيّ الأفضل لكافّة معلولاتها.

7 ـ وكان المعقول،الذي هو حضور واقعية العلة عند نفسها. هو في عين وحدته وبساطته حضوراً أفضل لجميع معاليله المتكثرة عنده، بل هو عينها حقيقة.

8 ـ إذا فالعلم الحضوريّ الذّاتي للعلّة بذاتها وبسبب بساطةِ وجود العلّة، هو علم إجماليٌ، وهو بعينه علمٌ سابقٌ بالتفصيل بكافّة معلولاتها.

9 ـ لكننا نعلم أنّ الله عزّ وجل وجودٌ صرف وبسيطٌ محض، وهو علّة فاعليّة تامّة لجميع الأشياء، بلا واسطة أو مع الواسطة.

10ـ إذاً فالعلم الحضوريّ لله عزَّ وجل بذاته، الذي هو ذاتيٌّ وإجماليٌ، هو بعينه علمٌ سابق بالتفصيل بجميع الأشياء.

وكما نلاحظ فإنّ البيان المذكور أعلاه، وطبقاً للوحدة التشكيكيّة لحقيقة الوجود، لا يصطدم بأيّ واحدٍ من الإشكالين المذكورين سابقاً، لا إشكال عدم امتلاك تفسيرٍ للعلم السابق الذاتيّ للعلّة بالمعلول، ولا إشكال عدم امتلاك تفسيرٍ للعلم الإجماليّ بالتفصيل للعلَّة الواحدة بالمعلولات المتعدّدة؛ لأنّه في القضيّتين الأولى والثانية كانت حقيقة العلم هي نفس الوجود الأفضل للشيء؛ لأنّها بناء على الوحدة التشكيكيّة، ذات انطباق عينيّ على وجود الشيء. وقد ذكرنا في القضيّة السابعة أنَّ وجود العلّة وجودٌ جمعيٌّ أفضل لجميع معلولاتها، ويترتّب على ذلك أن يكون وجود العلّة بنفسه علمٌ بالتفصيل بها جميعاً. إذاً، كلا الإشكالين قد تمّ حلّهما. أمّا الأوّل فلأنَّ حقيقة العلم (في العلم بالغير) هي الوجود الأفضل للشيء، وليست الماهيّة الذهنيّة للشيء. وأمَّا الثاني، فلأنّ وجود الله وجودٌ جمعيٌّ إلهيٌّ أفضل لجميع الأشياء، وهذا تعبيرٌ آخر عن القاعدة التي تقول: (بسيطُ الحقيقة كلُّ الأشياء).

ولو أردنا ذكر هذا البيان بلغةٍ أوضح لوجب القول أننا متى التزمنا بالقول بالتشكيك في الوجود، ففي النظام العليّ ـ المعلولي التشكيكيّ للوجود يقتضي:

1 ـ أنَّ كلَّ ماهيّةٍ قابلةٍ للتحقّق بأنحاءَ من الوجود، سواء بوجودها الخاصّ أو بأيّ وجودٍ آخر يكون في طولها وأكمل منها. لأنّ كلَّ وجودٍ أكمل من وجود الماهيّة هو أيضاً ـ وفي الحقيقة ـ وجودٌ للماهيّة، ولكنّه وجودٌ أفضل لها، وليس وجوداً خاصاً.

2 ـ إذاً لكلٍّ ماهيّة، مضافاً إلى وجودها الخارجيّ الخاص، وجودٌ أو وجودات خارجيّة أفضل أيضاً.

3 ـ والوجود الأفضل للماهيّة، الذي هو في نفسه وجودٌ خارجي لها، هو بالقياس إلى الوجود الخارجيّ الخاص وجودٌ ذهني؛ لأنَّه لا يحتوي على الكمالات التي تحكي عنها الماهيّات ليست في حدّ وجودها الخاص الموجود في الوجود الخاص، بل بنحوٍ أعلى وأفضل.

4 ـ وكلُّ وجودٍ أبسط هو وجود أكمل، وهو أيضاً وجود أفضل لماهيّات أكثر، أي أجمع، وبالعبارة المعروفة كلُّ بسيط الحقيقة كلُّ الأشياء التي دونه، ويترتّب على ذلك:

5 ـ أن الله عزّ وجل هو الوجود الذي لا يُمكن فرض وجودٍ أبسط وأكمل منه، فهو وجودٌ أفضل لكافّة الماهيّات؛ أي أن الوجود الأفضل الإلهيّ وجود جمعيٌ لماهيّات كافّة الأشياء، ولكن:

6 ـ وحقيقة العلم ـ في العلم بالغير ـ هي نفس الوجود الأفضل لماهيّة الشيء، لا الماهيّة الذهنيّة له.

7 ـ إذاً وجود الله، الذي هو علّة لكافّة الأشياء ومتقدّم عليها جميعاً، هو في عين بساطته وإجماله علمٌ بجميع الأشياء وخصوصيّاتها؛ أي أنه علمٌ سابق إجمالي بالتفصيل بها جميعاً.

8 ـ إذاً كلُّ من يدرك وجود الله بالعلم الحضوريّ سوف يكون له علمٌ سابق إجمالي بالتفصيل.

9 ـ والله عزّ وجل لديه علم حضوريٌ ذاتيٌ بوجود ذاته.

النتيجة: إذاً لله عزَّ وجل علمٌ سابقٌ ذاتيٌ إجماليٌ بالتفصيل بجميع الأشياء.

«لمّا كان وجوده تعالى وجودَ كلِّ الأشياء فمن عقِلَ ذلك الوجود عقِلَ جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقلٌ لذاته وعاقلٌ، فواجب الوجود عاقلٌ لذاته بذاته، فعقله لذاته عقلٌ لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابقٌ على جميع ما سواه، فثبَت أنّ علمه تعالى بجميع الأشياء حاصلٌ في مرتبه ذاته بذاته قبلَ وجود ما عداه، سواء أكانت صوراً عقليّة قائمةً بذاته أو خارجةً منفصلةً عنها، فهذا هو العلم الكماليّ التفصيليّ بوجهٍ والإجمالي بوجهٍ، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ بسيط»[1].

يتَّضح ممَّا تقدّم أنَّ ما يقوله الفلاسفة السابقون من أن للماهية نحوين فقط من الوجود: الوجود الذهنيّ والوجود الخارجيّ الخاص، ليس صحيحاً، بل لكلِّ ماهيّةٍ ثلاثة أنحاء من الوجود: الوجود الذهنيّ، الوجود الخارجيّ الخاص، والوجود (أو الوجودات) الخارجيّة الأفضل، ومن ذلك الوجود الخارجيّ الأفضل الإلهيّ الأفضل الذي هو نفس وجود الله. إذاً، في الجواب على الإشكال الأول المبني على أنه في العلم السابق الذاتي بالتفصيل لله بالأشياء بأي نحو من الوجود يكون وجود الله بالنسبة للماهية المعلومة، نقول: أنه وجودٌ خارجي أفضل إلهي لها.

---

(1) انظر: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 54، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 40؛ **مفاتيح الغيب**، ص 267؛ **العرشية**، ص 224؛ **المظاهر الإلهية**، ص 46؛ **المشاعر**، ص 55؛ **الرسائل**، ص 185، 189، 190 و196؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 305؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 360، 361 و364؛ **شرح أصول الكافي**، ص 25، 275، 281، 282، 314، 439، و387؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 297؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 141 و142؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 118؛ **أسرار الآيات**، ص 38، 41، 42، 46، 58 و59.

وكذلك يُصبح الجواب عن الإشكال الثاني، المبنيّ على أنّ من غير الممكن للماهيّات المتعدّدة أن توجد بوجودٍ واحدٍ صرفٍ وبسيطٍ محضٍ كوجود الله، هو التالي: إنّ هذا الإشكال يرِدُ مع فرض كون وجود الله وجوداً خارجيّاً خاصاً للماهيّة، ففي هذا الفرض لا توجد أيّة ماهيّة بوجود الله (الواجب لا ماهيّة له أو الواجب ماهيّته إنيّته) ولكن لو التزمنا بأنَّ الله وجودٌ أفضل للماهيّة، وهو كذلك بناءً على التشكيك في الوجود، فلا محذور إطلاقاً في أن يكون الله عزَّ وجل وجوداً أفضل إلهيّاً لكافّة الماهيّات، أو بحسب الاصطلاح هو وجود جمعي لها جميعاً.

ولصدر **المتألّهين** تعبيرٌ آخر عن (الوجود الجمعيّ للماهيّة) كالتعبير بـ (مظهر الماهيّة)، لأنَّ مفردة وجود في عرف الفلاسفة السابقين لا تستخدم إلا بمعنى الوجود الخاص:

«بل كان [الوجود الواجبيّ] مظهراً لكلٍ منها، وفرقٌ بين كون الوجود مظهراً ومجلى لماهيّة من الماهيّات وبين كونه وجوداً لها»[1].

1 ـ 15 ـ نظريّة فرفوريوس

يتعرّض **صدر المتألّهين** لنظريّة **فرفوريوس** المبنيّة على اتِّحاد العاقل والمعقول، مميزاً لها عن نظريّة الفلاسفة المتأخِّرين، كما أنّه غيرهما معاً عن نظريته الخاصة، بنحوٍ يظهر من ذلك أنّ هذه النظريّات الثلاث ذاتُ دعاوى مختلفة[2]. مع أنّ دعواه هي نفس

(1) الأسفار؛ ج 6، ص 277؛ وانظر قوله: «الوجود الخاص الواجبيّ مظهر يظهر به جميع المعاني الكليّة والجزئية... فذاته بذاته ظاهر لذاته مظهر لغيره» (**الرسائل**، ص 189).

(2) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 181: (الثالث القول باتِّحاده تعالى مع الصور=

دعوى الفلاسفة المتأخِّرين، وهي نفس دعوى **فرفوريوس**؛ أي إنّ المدّعى لدى الثلاثة واحدٌ وهو: أن العلم الذاتيّ بالتفصيل لله عزّ وجل بالأشياء، وبسبب تقدّم الله عزّ وجل على جميع الأشياء وبساطته، سابقٌ وإجماليٌ بالضرورة. إذاً، مُراد **فرفوريوس** من اتِّحاد العاقل والمعقول في الله عزّ وجل، بل في المجرّدات التامّة بشكلٍ عام ليس سوى علمه السابق الذاتيّ الإجمالي بالتفصيل بالأشياء.

ولأجل توضيح مراده لا بدَّ لنا من أن نُلفت النظر إلى أنّ نظريّة اتِّحاد العاقل والمعقول في خصوص تعقّل الإنسان تشتمل على قسمين:

1 - الصورة العقليّة للعاقل نفسه.

2 - النفس متحدة مع الصورة العقليّة بنحوٍ تكون عاقليّة الصورة بالنسبة لنفسها هي نفس عاقليّة النفس بالنسبة لها. وسوف نتعرّض هنا للقسم الأوّل.

اتِّحاد العاقل والمعقول في الصورة العقليّة

طبقاً للقسم الأوّل لا تكون الصورة العقليّة معقولة، فيما يكون عاقلها واقعية أخرى كالنفس مثلاً. بل الصورة نفسها هي العاقل

= المعقولة وهو المنسوب إلى فرفوريوس... السادس مذهب القائلين بأنّ ذاته تعالى علم إجماليّ بجميع الممكنات فإذا علم ذاته علم بعلمٍ واحدٍ كلَّ الأشياء وهو قول أكثر المتأخّرين... فهذا تفصيل المذاهب المشهور بين الناس)؛ المبدأ والمعاد، ج 1، ص 148: (القائل بأنّ علمه تعالى بالأشياء عين ذاته إمّا أن يقول أن ذاته تتحد بالصور العقلية كفرفوريوس وأتباعه من المشائين، أو يقول بأنّ ذاته علم إجمالي بجميع ما عداه... فهذه ثمانية احتمالات ذهب إلى كلٍ منها ذاهب).

أيضاً؛ يعني أنها عاقلة لنفسها، إذاً، هي عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ، بمعنى أنّ الوجود المجرّد العقليّ له علمٌ حضوريٌ بذاته. ولقد علمنا أنّ الصورة العقليّة لكلِّ شيءٍ هي بنحوٍ يكون العلم الحضوريّ بها مستلزماً للعلم بالتفصيل بماهيّة ذلك الشيء وهو تبعاً لذلك مستلزمٌ للعلم الحصوليّ بنفس الشيء المذكور؛ وبعبارةٍ أُخرى، الصورة العقليّة هي نفس العلم بنحوٍ يكون العلم الحضوريّ به مستلزماً للعلم بالتفصيل بماهيّة المعلوم، وتبعاً لذلك يكون مستلزماً للعلم الحصوليّ بنفس المعلوم. إذاً، نفس الصورة العقليّة تمتلك مع العلم الحضوريّ بنفسها علماً بالتفصيل بماهيّة المعلوم وعلماً حصوليّاً بنفس المعلوم. فالصورة العقليّة للماء، بناءً على هذا المدّعى، تملك علماً حضورياً بنفسها، ولها أيضاً، مع العلم الحضوريّ بنفسها، علمٌ بالتفصيل بماهيّة الماء أيضاً.

ولكن لماذا كانت الصورة العقليّة، بنحوٍ يكون العلم الحضوريّ بها مستلزماً للعلم بالتفصيل بماهيّة المعلوم؟ والجواب لأنها متحدة، كيف والفلاسفة السابقون، ومنهم **فرفوريوس**، يعتقدون بأنّ الصورة العقليّة للشيء هي نفس ماهيّته الذهنيّة؛ أي أن وجودَ الصورة العقليّة ـ والتي هي وجودٌ خارجي ـ ، هي أيضاً وجودٌ ذهنيٌ لماهيّة المعلوم. ولكن لماذا كان وجود الصورة العقليّة وجوداً ذهنيّاً لماهيّة المعلوم؟ لا جواب لهؤلاء الفلاسفة عن هذا السؤال، ولكنّ **صدر المتألّهين** يُجيب عن هذا السؤال بالتالي: لأنّ وجود الصورة العقليّة للشيء وجودٌ أفضل لماهيّة ذلك الشيء، وباختصارٍ، وجود العلم وجودٌ أفضل لماهيّة المعلوم، ولذا تترتّب عليه الآثار المتوقّعة من تلك الماهيّة ولكن بنحوٍ أعلى وأفضل لا بالحدِّ الناقص الذي نجده في الوجود الخاصّ للماهيّة. ولذا، فهو فاقد للآثار متى تمّت مقايسته مع الوجود الخاص لها، أي يكون هو وجود ذهني بهذا الاعتبار.

وبناءً على ما تقدّم، فإنَّ نظريّة (اتّحاد العاقل والمعقول) من ناحية الصورة العقليّة يمكن بيانها بالشكل التالي: الصورة العقليةُ، وهي وجودٌ بسيط، تملك علماً حضورياً بذاتها، ويترتّب على ذلك أن تكون في ذاتها ـ ومع قطع النظر عن علاقتها بالنفس ـ عاقلةً ومعقولةً، ولمّا كانت في عين بساطتها متّحدة مع ماهيّة المعلوم، كان علمها الحضوريّ بنفسها علماً بالتفصيل بالماهيّة المذكورة أيضاً. ولو أردنا بيان هذا الأمر بلغةِ الاصطلاح التي تعرّفنا عليها خلال هذا الفصل لقلنا: وجود الصورة العقليّة هو بعينه علمُ الصورة العقليّة بذاتها، وهو بعينه علمٌ ذاتي بالتفصيل للصورة العقليّة بماهيّة المعلوم.

مقومات اتّحاد العاقل والمعقول في العلم بالغير

نظراً لكون حضور الصورة العقليّة لدى المدرِك مناطَ علم المدرِك بالغير، أي مناطَ علم المدرِك بماهيّة المعلوم أيضاً، فكذلك، كما اتضح للتوّ، قوام اتِّحاد العاقل والمعقول، في الصورة العقليّة، من حيث كونه علماً بماهيّة المعلوم، يستند بثلاث خصوصيّات:

1 ـ خصوصيّة أنّ للصورة العقليّة علماً حضورياً بذاتها.

2 ـ خصوصيّة أنّ وجود الصورة العقليّة متّحد مع ماهيّة المعلوم، ولذا كان العلم الحضوريّ بها بعينه علماً بالتفصيل بماهيّة المعلوم أيضاً. ويرى **صدر المتألّهين** أنَّ سبب هذه الخصوصيّة هو كون الصورة العقليّة وجوداً أفضلَ عقليّاً لماهيّة المعلوم. 3 ـ خصوصيّة أنّ الصورة العقليّة وجودٌ بسيط، أي أن حيثيّة واحدة هي في نفسها وجودٌ خارجي خاص لماهيّة العلم، وهي بعينها وجودٌ ذهنيٌ لماهيّة المعلوم (وطبقاً لرأي **صدر المتألّهين** هو بعينه وجودٌ خارجيٌ أفضل لماهيّة المعلوم)،

وليست حيثيّات متغايرةٍ متكثّرة. وبموجَب هذه الخصوصيّة فإنّ العلْمَين المذكورين متّحدين، أي أن العلم الحضوريّ للصورة العقليّة بنفسها هو بعينه العلم بالتفصيل بماهيّة المعلوم.

اتّحاد العاقل والمعقول في علم المجرّد التامّ بالغير

بعد أن اطّلعنا على مقومات اتِّحاد العاقل والمعقول في علم الصورة العقليّة بالغير، فإنّ حفظ هذه المقومات يكفي - في النظريّة المذكورة أعلاه - لاستبدال المجرد التام بالصورة العقليّة. وفي هذا الفرض، مع لحاظ وجوه الفرق بينها، نصل إلى تصوير **فرفوريوس** لاتِّحاد العاقل والمعقول في علم المجرّد التامّ بالأشياء، وهو بالنحو التالي:

1 - لكلِّ مجرّدٍ تام علم حضوري بذاته، كما أنَّ للصورة العقليّة علماً حضورياً بذاتها، وطبقاً لعلميّة الاستبدال المذكور:

2 - فكلُّ مجرّدٍ تام، وإن كان في نفسه وجوداً خارجيّاً خاصّاً لماهيّته، ولكنه متّحدٌ مع الوجود الذهنيّ والظلّي لماهيّة الشيء الذي هو دونه، كما هو الحال في الصورة العقليّة، فإنّها مع كونها في نفسها وجوداً خارجياً خاصّاً لماهيّة العلم هي وجودٌ ذهنيٌ لماهيّة المعلوم ومتَّحدة معه. (وطبقاً لرأي **صدر المتألّهين** فإنّ هذه الخصوصيّة ترجع إلى أنّ كلّ مجرّدٍ تام هو، كالصورة العقليّة، وجودٌ خارجيٌ أفضل للماهيّة المذكورة أيضاً).

3 - وكلُّ مجرّدٍ تام فهو بسيط، كما أنَّ الصورة العقليّة بسيطة، ويترتّب على ذلك:

4 - أن العلم الحضوريّ بكلِّ مجرّد تامٍ هو بعينه علم بالتفصيل

بماهيّة الشيء الذي هو دونه، كما هو الحال في العلم الحضوريّ بالصورة العقليّة فإنَّه بعينه علمٌ بالتفصيل بماهيّة المعلوم. ولذا:

5 ـ فالعلم الحضوريّ للمجرّد بنفسه هو بعينه علمٌ بالتفصيل بماهيّة الشيء الذي هو دونه، كما أنَّ العلمَ الحضوريّ للصورة العقليّة بنفسها هو علمٌ بالتفصيل بماهيّة المعلوم. ولكنّ الفارق المهمّ بين المجرّد التامّ والصورة العقليّة الموجودة في النفس هو:

6 ـ أنَّ كلَّ مجرّدٍ تام متّحد مع ماهيّات جميع الأشياء الأنقص منه في النِّظام التشكيكيّ للوجود، وذلك خلافاً للصورة العقليّة المتَّحدة فقط مع ماهيّةٍ واحدة؛ (وطبقاً لرأي **صدر المتألّهين** كلُّ مجرّدٍ تام هو وجود جمعيّ لكافّة الماهيّات المذكورة، وذلك خلافاً للصورة العقليّة فإنّها وجود أفضل لماهيّة المعلوم فقط) ولذا:

7 ـ فالعلمُ الحضوريّ لكلِّ مجرّد تامٍ بنفسه هو بعينه علمٌ بالتفصيل بماهيّات جميع الأشياء التي دونه، لا كالصورة العقليّة التي هي فقط علمٌ بالتفصيل بماهيّة واحدة. هذا فارق والفارق الثاني هو:

8 ـ أن كلُّ مجرّدٍ تامٍ متقدّم على جميع الأشياء التي هي دونه ومستغنٍ عنها جميعاً، ولذا لا يكون وجوده مشروطاً بأي منها، وذلك خلافاً للصورة العقليّة الموجودة في النفس، فإنَّ حدوثها مشروطٌ بوجود المعلوم. لأنَّ حدوثها مسبوقٌ بوجود الصور الخياليّة والحسيّة، وهي بدورها مسبوقةٌ بوجود المعلوم، ويترتّب على ذلك:

9 - أن لعلم بالتفصيل في كلِّ مجرّدٍ تامٍ بماهيّات الأشياء التي هي دونه، متقدّم كذلك، لأنّه عين العلم الحضوريّ بذاته، وبالتالي هو عين وجوده غير المشروط بما هو دونه، وذلك خلافاً للعلم بالتفصيل، في الصورة العقليّة، بماهيّة المعلوم، فهو ليس متقدماً؛ لأنّه عين علمها الحضوريّ بذاتها، وهذا يعني أنّ عين وجوده مشروطٌ بوجود المعلوم. ومن هنا:

10- فإن العلم السابق بالتفصيل لكلِّ مجرّدٍ تامٍ بالماهيّات المذكورة هو عين وجودها البسيط، وهذا يعني أنَّه ذاتيٌ وإجماليٌ.

النتيجة: إذاً المراد من اتِّحاد العاقل والمعقول في علم المجرّد التامّ بالأشياء، ليس سوى كون وجوده بعينه علماً سابقاً ذاتياً إجمالياً بالتفصيل بماهيّات جميع الأشياء التي هي دونه.

اتّحاد العاقل والمعقول في علم الله عزّ وجل بالأشياء

وبالالتفات إلى ما مرَّ من أن الله عزّ وجل موجود مجرّد تام، فوق جميع الأشياء، يُمكننا القول أنَّ مرادِ **فرفوريوس** من (اتِّحاد العاقل والمعقول في علم الله بالأشياء) هو أنّ وجودَ الله عزّ وجل هو بعينه علمٌ سابقٌ ذاتيٌ إجمالي بالتفصيل بماهيّات جميع الأشياء، وباختصارٍ، ذات الله في عين وحدتها وبساطتها، متّحدة، بشكل سابق، مع الصور العقليّة لجميع الأشياء[1].

(1) على الرغم من أنّ المشهور هو أنّ ابن سينا يرى اتِّحاد العاقل والمعقول فقط في علم المجرّد بذاته، وأنّه منكر له في علمه بالغير، ولكن الذي يظهر أنّه لا يرى هذا الرأي بالنسبة للواجب، بل الذي يظهر أنّه يرى اتِّحاد العاقل والمعقول في علم الله بغيره وفي علمه بذاته: «لا محالة أنّه يعقل ذاته ويعقلها مبدأً للموجودات والموجودات معقولات هي [أي تلك المعقولات] غير خارجةٍ عن ذاته، لأنّ ذاته مبدأ لها [أي للموجودات] فهو العاقل والمعقول [سواء في عقله لذاته أو لغيره]=

«الثالث القول باتّحاده [أي باتّحاد ذاته] تعالى مع الصور المعقولة وهو المنسوب إلى **فرفوريوس**، مقدّم المشائين»[1].

ولو أردنا مقايسة مدّعى **فرفوريوس** مع مدّعى **صدر المتألّهين** الذي يُبيّنه بلغة العرفاء فسنجد أنّهما واحد:

= ويصحّ هذا الحكم فيه، فلا يصحّ في ما سواه، فإنّ ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته» (**التعليقات**، ص 191)، وفي هذه العبارة، التعبير بـ (غير خارجة عن ذاته) وهو وصف للمعقولات، يدل على اتحاد العاقل والصور العقلية. فإذا صحّ هذا الاستظهار، فلا بد وأن يكون هذا بياناً آخر يتعلق بالعلم السباق الذاتي لله عز وجل بالأشياء مضافاً إلى الأمرين المتقدمين في المتن.

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 181 ولم يدفع صدر المتألهين قول فرفوريوس في أيّ كتاب من كتبه، بل أثنى على هذا القول، بل وأيدّه: «وأمّا المنسوب إلى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تأخّر عنه إلى يومنا هذا في الردّ عليه وقد تكلّمنا في هذا المقام...ومن أراد الاطلاع على كيفيّة هذا المذهب وحقّيته ودقّته ولطافته فليراجع إلى ما هناك حتى يظهر له علو مرتبه قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره، بشرط أن يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدّة غور في التفكر، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» (**الأسفار**، ج 6، ص 188 و189)؛ بل سوف نلاحظ في الهامش القادم أن صدر المتألهين يعبر عن رأيه هذا باتّحاد العاقل والمعقول. نعم في كتابه المبدأ والمعاد يثني على القول باتّحاد العاقل والمعقول بشكل عام (انظر: **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 151 إلى 153). ولكنه في ختام البحث عن العلم الإلهيّ لا يقبل بهذه النظريّة في العلم الإلهي: «فصحة المقايسة [بين علمه الإجمالي بالأشياء والعقل البسيط المذكور في كتاب النفس] إنّما هي باعتبار كون العقل البسيط والعلم الإجمالي مبدأ المعقولات الكثيرة التفصيلية مع عدم اتّحاده بها وكون علمه تعالى الذي هو عين ذاته خلافاً لفيضان تفاصيل الحقايق العقليّة مع عدم اتّحاده بها، إلا أنّ العقل البسيط الذي عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده» (**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 194). ومن الواضح أن السبب في رفضه له هو ما ذكرناه، ففي المبدأ والمعاد لم يكن قد توصّل إلى رأيه القائل بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي للأشياء، وكان يعتقد بنظرية شيخ الإشراق متمّمة ومكمّلة من عنده. ولذا يُمكننا القول أنّه في النهاية تبنّى مقولة فرفوريوس.

(لمَّا كان علمه بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الأعيان [أي الماهيّات والمفاهيم] موجودة بوجود ذاته، فكانت هي أيضاً معقولة بعقلٍ واحد هو عقل الذّات، فهي مع كثرتها معقولة بعقلٍ واحد)[1].

نعم ثمّة اختلاف بينهما هو أنّ **صدر المتألّهين** بنى هذا المدّعى على أساس كون وجود الله وجوداً جمعياً أفضل إلهياً لجميع الماهيّات، وذلك خلافاً **لفرفوريوس** الذي يعجز عن بيانه طبقاً لمبانيه الفلسفيّة، فحاله في ذلك حال الفلاسفة المتأخِّرين. هذا أولاً وثانياً، فطبقاً لمدّعى **فرفوريوس** فإنَّ العلم الذاتيّ لله عزّ وجل بالأشياء يشمل ماهيّاتها فقط، لا وجودها إلا بالعرَض، مع أنّ العلم المذكور طبقاً لرأي **صدر المتألّهين** يشمل وجود الأشياء أولاً وبالذّات، وماهيّاتها تبعاً وبالعرّض، وذلك لأنّه بناء على التشكيك في الوجود فإنّ

---

(1) الأسفار، ج 6، ص 283 أبان صدر المتألهين عن رأيه في هذا المجال وفي موارد متعدّدة على أنّه متَّحد مع رأي فرفوريوس من ذلك: «وأغمض المذاهب في العلم هو إثبات كون العقل عين المعقولات كلّها من غير تكثّرٍ ولا استحالة وتغيّرٍ، والواجب أجلّ مراتب العقل وأبسطها وكلُّ بسيط الحقيقة عين جميع الأشياء» (**مفاتيح الغيب**، ص 267). (إعلم أنّه قد ثبت عند الحكماء الكاملين والعرفاء المحقّقين أنَّ للعقل مراتب وأعلى مراتبه هو الذي يُقال له العقل البسيط والعقل الإجمالي... وبعد مرتبته العقل النفسانيّ والعقل التفصيليّ... وبعد مرتبتهما العقل بالقوّة والعقل بالملكة والعقل المستفاد. والفرق بين الأولين أنَّ الأوّل حقيقة واحدة بسيطة موجودة بوجودٍ واحدٍ عقلي وهو مع وحدته وبساطته كلُّ العقول والمعقولات والعلوم والمعلومات وهو مبدأ يصدر عنه مفصل المعقولات وعلمه تعالى بالموجودات السابق عليها من هذا القبيل لئلا يلزم كثرة في ذاته وعلمه الذي هو عين ذاته) (شرح أصول الكافي، ص 25). (إنّ الله يعلم ذاته وصفاته بنفس ذاته، ويعلم الأعيان الثابتة التي هي الماهيات بعين ما يعلم ذاته) (الرسائل، ص 190). (لو لم يكن الممكنات على كثرتها وتفصيلها موجودة بوجود واحد في مرتبة الذّات الأحدية، لم يكن علمه تعالى بخصوصيّاتها وماهيّاتها مقدَّماً عليها ثابتاً له قبل وجودها) (أسرار الآيات، ص 42).

الوجود الأفضل للماهيّة ينطبق عيناً على الوجود الأدنى وماهيّاتها تكون واحدة تبعاً لذلك. ولعلّ هذا السبب هو الذي دفع **صدر المتألّهين** لجعل نظريّة فرفوريوس مستقلّة عن نظريّته.

2 ـ 15 ـ كون علم الله حضوريّاً أو حصوليّاً

ذكرنا سابقاً أنّ معيارَ العلم الحضوريّ والحصوليّ هو في أنّ الوجود الذي يكون مناطاً لعلْمِ العالم بشيء ما وملاكاً لانكشاف الشيء للعالم، أي وعلى كلا الفرضين فإن وجود العلم إن كان مغايراً لوجود المعلوم، فهو حصوليّ، وإلا فهو حضوريّ. وأن كان مغايراً لوجود العالم كان زائداً على الذّات وإلا كان ذاتياً وعين الذّات. وبهذا يظهر أنّ لدينا أربع صورٍ أربعة متصوّرة للعلم.

1 ـ العلم الحضوريّ الذاتيّ حيث يكون العلم والعالم والمعلوم وجوداً واحداً.

2 ـ العلم الحضوريّ الزائد على الذّات، حيث يكون العلم والمعلوم فيه متَّحدين، ولكن العالمَ وجودٌ مغاير لهما.

3 ـ العلم الحصوليّ الذاتيّ، حيث يتّحد العلم والعالم، ويكون المعلوم وجوداً آخر.

4 ـ العلم الحصولي الزائد على الذّات أو الارتساميّ أو الانطباعيّ، حيث يكون العلم والعالم والمعلوم وجودات ثلاثة متغايرة.

ومن الواضح أنّ علمَ الله عزّ وجل بذاته هو من النوع الأوّل، والعلم مع الفعل عند الله بالأشياء من النوع الثاني، والعلم السابق المغاير المتَّصل بالله عزّ وجل بالأشياء، الذي تبنّاه الفلاسفة، هو من النوع الرابع. يبقى السؤال عن العلم السابق الذاتيّ بالتفصيل لله عزّ وجل بالأشياء فمن أي نوعٍ هو؟ لو لاحظنا المعيار المتقدّم فإنّه

يكون من النوع الثالث أي الحصوليّ الذاتي، لأنّ وجود العلم هو نفس وجود الله، وهو مغايرٌ لوجود المعلوم الذي هو وجود الأشياء، ولكن **صدر المتألّهين** يرى أنّه حضوريٌ. هو نفسه التفت إلى مشكلة نقررها بعبارته وهي كما يلي: إنّ معيار العلم الحضوريّ حضور ذات الشيء، أي حضور الوجود الخارجيّ الخاصّ له لدى العالم، مع أنّ العلم السابق لله عزّ وجل بالأشياء ليس كذلك؛ لأنّ وجود الأشياء متأخِّر عن وجود الله ومن غير المُمكن أن يكون في مرتبةِ ذاته:

«فإن قلت: ذوات الأشياء ليست موجودةً قبل وجودها، فلم يكن علمه تعالى بها قبل وجودها علماً حضوريّاً [لأنّ] مبناه [أي مبنى العلم الحضوري] حضورُ ذات المعلوم [عند العالم] والعلم الحصوليّ إنّما يكون بالصورة، والعلم بصورة الشيء دون ذاته ليس علماً حقيقيّاً بتلك الذّات»[1].

لكن مناط هذا الحكم من قبل **صدر المتألّهين** بكون العلم السابق الذاتيّ لله عزّ وجل بالأشياء حضورياً، هو التشكيك في الوجود. كما تقدّمت الإشارة إليه سابقاً في هذا الفصل، وبناءً على التشكيك في الوجود:

1 ـ فكلُّ وجودٍ أكمل في النظام العليّ ـ المعلوليّ هو مناط الوحدة العينيّة بينه وبين الوجود الأنقص منه بنحوٍ يكون الوجود الأكمل هو نفس الوجود الأنقص بنحوٍ أفضل.

2 ـ ولما كان حضور وجودٍ لدى وجودٍ آخر ليس وصفاً مغايراً لذلك الوجود ومنضمّاً إليه، بل هو عين ذلك الوجود، فبموجَب هذه العينيّة المذكورة:

---

(1) **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص 364.

3 ـ أن يكون حضور الوجود الكامل عند نفسه، هو في الحقيقة حضورٌ أقوى وأفضل عنده للوجود الأنقص، يعني أن العلم الحضوري للوجود الأكمل بنفسه هو بعينه علمٌ حضوريّ أفضل له بالوجود الأنقص أيضاً.

4 ـ لذا وجود الله عزّ وجل، وهو الكامل المطلق، وجودٌ جمعيّ إلهي لجميع الأشياء، بل أفضلُ نحوٍ من وجود الأشياء.

5 ـ وحضور الله عزّ وجل لدى ذاته هو بعينه حضور أفضل، بل أفضل نحوِ حضورٍ للأشياء لديه؛ وبناءً عليه:

النتيجة: إذاً العلم الحضوريّ لله عزّ وجل بنفسه هو بعينه أفضل نحوٍ من العلم الحضوريّ بالأشياء لديه؛ أي أنّ هذا العلم الحضوريّ بالقياس إلى أيّ علمٍ حضوريّ بالشيء هو أقوى وأفضل، سواء قسناه إلى العلم الحضوريِّ للشيء بنفسه، أو قسناه إلى العلم الحضوريّ لسائر المجردات بالشيء أو قسناه إلى العلم الحضوريّ مع الفعل لله عزّ وجل بالأشياء؛ وبعبارةٍ أخرى، إنكشاف الأشياء لله عزّ وجل، بسبب وجود ذاته، أفضل وأقوى من انكشافها له بسبب حضور وجودها الخاصّ عند الله؛ بنفس النحو الذي يكون نفس وجود الله أقوى وأفضل بالنسبة لوجود الأشياء، بل لا تصحُّ المقايسة بين هذين النحوين من الانكشاف من حيث القوّة والضعف، كما لا تصحُّ مقايسة وجود الله مع وجود الأشياء من حيث القوّة والضعف:

«قلنا: تسمية علم الله بالأشياء قبل وجودها بالصورة من باب المسامحة أو التشبيه بالصورة الذهنيّة للشيء الموجودة [أي من جهة أنّها موجودة] بنحوٍ آخر من الوجود أنقص من وجوده الخارجيّ وإلا... العلم هنالك أقوى من علم الشيء بذاته وبغيره علماً حضورياً، لأنّه أقوى في شيئيّة المعلوم من المعلوم في شيئيّة نفسه... فإذا كان ثبوت ذات الأشياء عند الله، كما في علم المتأخّر

عن ذاته تعالى حضوراً، فثبوت ما هو أولى بها من ذواتها أولى بأن يكون حضوراً، كما في العلم المقدّم على الإيجاد»[1].

وبناء على هذا يظهر لنا أنّ الإشكال المذكور يُمكن حلّه بأحد نحوين:

1 ـ نستطيع القول، مع حفظ أنّ المعيار في العلم الحضوريّ هو كون العلم عين المعلوم، وفي العلم الحصوليّ مغايراً للمعلوم، أنّ العلم الذاتيّ لله عزّ وجل بالشيء إذا اعتبرناه وجوداً مغايراً لوجود الشيء، يُمكننا القول بأنّه حصوليّ ذاتي، وإذا لاحظناه، مع البناء على الوحدة التشكيكيّة للوجود، نفسَ وجود الشيء ولكن بنحوٍ أعلى وأشرف وأفضل، فلا بدّ من القول بأنّه حضوريٌ ذاتيٌ .

2 ـ ولو رفضنا المعيار المذكور واستبدلنا به معياراً أدق فإننا نقول أنّ وجود العلم لو كان أضعف من وجود الشيء المعلوم، فهو حصوليّ وإلا، أيّ إذا كان بدرجةٍ مساويةٍ أو أقوى منه، كان حضورياً. إذاً ينحصر العلم الحصوليّ بالوجود الذهنيّ للشيء، وكلُّ علمٍ آخر سوف يكون حضورياً، سواء أكان عين وجود الشيء أو مغايراً له. وبناءً عليه يكون العلم بالشيء المتحقّق عن طريق حضور الوجود الأفضل للشيء لدى العالم حضورياً.

---

(1) تعبير صدر المتألّهين عن هذا الموضوع بهذا النحو: «هو وجود كلّ شيءٍ وتمامه وتمام الشيء أولى به من نفسه... فذاته أحقّ بالأشياء من الأشياء أنفسها. فحضور ذاته تعالى حضور كلّ شيءٍ فما عند الله هي الحقايق المتأصلة التي تنزل هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال» (**المشاعر**، ص 55 و56). وأحيانا يذكر التالي: «فذاته أحقّ بالأشياء من الأشياء أنفسها... فما عند الله من الأشياء أحقّ بالأشياء ممّا عند أنفسها» (**العرشيّة**، ص 224).

وإنّما نسمي حضور الوجود الذهنيّ للشيء لدى العالم علماً حصولياً بالشيء، لسببٍ وهو أنّ الوجود الذهنيّ للشيء لمّا لم يكن منشأً للآثار المترتّبة على الوجود الخارجيّ للشيء، كان على الدوام وجوداً أضعف، وبموجَب المعيار الأخير إذا كان العلم بالشيء وجوداً أضعف من نفس ذلك الشيء كان حصوليّاً.

أمّا كون حضور نفس الشيء لدى نفسه أو لدى غيره علماً حضورياً لا حصولياً، فهذا من جهة أنّه في هذه الحالة يكون العلم والمعلوم وجوداً واحداً، ويترتّب على ذلك أن لا يكون وجود العلم أضعفَ من وجود المعلوم حتَّى يكون حصولياً، بل هما من نفس الدرجة، ولذا كان حضوريّاً. وكذلك فحضور الوجود الأفضل للشيء لدى العالم هو علم حضوريّ لا حصوليّ، لأنّ الوجود الأفضل للشيء، الذي هو العلم، من حيث كونه وجوداً أفضل ـ لا من حيث كونه وجوداً ذهنيّاً للشيء ـ أقوى من وجود الشيء الذي هو المعلوم؛ إذاً، في هذه الحالة وجود العلم أقوى من وجود المعلوم فهو حضوري.

وكما لاحظنا فإنّ اختلاف هذا المعيار مع المعيار السابق، لا يَظهر إلا في هذه الحالة الأخيرة. فبناءً على المعيار السابق، يكون في هذه الحالة علماً حصولياً، وبناءً على هذا المعيار يكون حضورياً. وبعبارةٍ أُخرى، فملاك كون العلم حضورياً أو حصولياً بناء على المعيار السابق، هو اتحاده أو مغايرته لوجود المعلوم، وبناءً على المعيار الأخير، إنما هو قوّته وضعفه بالنسبة إلى وجود المعلوم.

المصادر والمراجع

1 ـ إبراهيمي الديناني، غلامحسين، **قواعد كلي در فلسفة إسلامي**، طهران، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، 1360 هـ. ش، في ثلاثة مجلدات.

2 ـ ابن سينا، **الإشارت والتنبيهات**، طهران، دفتر نشر كتاب، 1403، الطبعة الثانية، في ثلاثة مجلدات.

3 ـ ــــ **التعليقات**، قم، دفتر تبليغات إسلامي، 1379 هـ. ش، الطبعة الرابعة.

4 ـ ــــ، **الشفا**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404هـ. ق، في عشرة مجلدات.

5 ـ ــــ، **رسائل**، قم، بيدار.

6 ـ الأشتياني، السيد جلال الدين، شرح بر رسالة زاد المسافر، طهران، انجمن حكمت وفلسفة إيران، 1369.هـ. ش

7 ـ ـ، **عيون الحكمة** مع شرح الإمام الرازي، طهران، مؤسسة الصادق، 1373، هـ . ش، في ثلاث مجلدات.

8 ـ ـ، **المبدأ والمعاد**، طهران، دانشگاه طهران، 1363 هـ . ش.

9 ـ الأثنياني، مهدي، **أساس التوحيد**، أمير كبير، ص 1377.

10ـ الإيجي، القاضي عضد الدين، **المواقف**، بيروت، مكتبة المتنبي ومكتبة سعد الدين.

11- ــــ، القاضي عضد الدين، والسيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، قم، الشريف الرضي، في ثمانية مجلدات.
12- آينشتاين، آلبرت، **نسبيت، نظرية خصوصي وعمومي**، ترجمة: غلامرضا عسجدي، طهران، أمير كبير، 1362.
13- آينشتاين، آلبرت، ولئوبولد أينفلد، **تكامل فيزيك**، ترجمة: أحمد آرام، طهران، الخوارزمي، الطبعة الثانية 1377 هـ ش.
14- بابكين، ريتشارد وآورم استرول، **كليات فلسفة**، ترجمة: السيد جلال الدين، مجتبوي، **حكمت**، الطبعة العاشرة 1374 هـ. ش.
15- برينشتاين، جرمي، **آينشتاين**، ترجمة: أحمد بيرشك، طهران، الخوارزمي، 61 هـ. ش.
16- بهمنيار، **التحصيل**، طهران، دانشگاه، طهران، 1349 هـ ش.
17- التفتازاني، سعد الدين، **شرح المقاصد**، قم، الشريف الرضي، 70 هـ. ش، في خمسة مجلدات.
18-
جمع من المؤلفين، **مجموعة مقالات همايش جهاني حكيم ملّا صدرا**، طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1378 هـ. ش.
19- جوادي آملي، **عبد الله، رحيق مختوم**، قم، إسراء، في عشرة مجلدات.
20- حسن زاده آملي، حسن، **الجعل والعمل الضابط في الرابطي والرابط**، قم، قيام، 1368 هـ. ش.
21- الحسيني الطهراني، محمد حسين، **توحيد علمي وعيني**، مشهد، العلّامة **الطباطبائي**، 1417هـ. ق.
22- الدواني، جلال الدين، وملّا إسماعيل الخواجوئي، **سبع رسائل**، طهران، ميراث مكتوب، 1381 هـ. ش.
23- ــــ، **الرسائل المختارة**، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين؛ 1364 هـ. ش.

24ـ الرازي، فخر الدين، **المباحث المشرقية**، قم، الناشر بيدار، 1418هـ. ق، الطبعة الثانية في مجلدين.
25ـ ــــ، **شرح عيون الحكمة**، طهران، مؤسسة الصادق، 1373 هـ. ش، في ثلاثة مجلدات.
26ـ الرازي، قطب الدين، **شرح المطالع**، قم، الناشر كتبي، الطبعة الحجرية.
27ـ رحيميان، سعيد، **تجلّي وظهور در عرفان نظري**، قم، دفتر تبليغات إسلامي، 1376هـ. ش.
28ـ الزنوزي، آغا علي، **بدائع الحكم**، طهران، الزهراء، 1376هـ. ش.
29ـ الزنوزي، الملّا عبد الله، **لمعات إلهية**، طهران، أنجمن فلسفه إيران، 1397 هـ. ق.
30ـ ــــ، **مجموعة مصنفات**، طهران، صدرا، اطلاعات، 1378 هـ. ش. في ثلاثة مجلدات.
31ـ السبزواري، الحاج ملّا هادي، **غرر الفوائد**، المعروف بشرح المنظومة، الطبعة الحجرية.
32ـ السيوري، جلال الدين، **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**، قم، دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الثانية، 1380 هـ. ش.
33ـ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، قم، الشريف الرضي، في مجلّدين.
34ـ **الشواهد الربوبية**، طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1381 هـ. ش؛ ومشهد، مركز نشر دانشگاهي، 1360 هـ. ش.
35ـ شيخ الإشراق، **مجموعة مصنفات**، طهران، أنجمن إسلامى حكمت وفلسفة إيران، 1355 هـ. ش، في ثلاثة مجلدات.

36ـ الشيرازي، السيد رضا، **الإسفار، عن الأسفار**، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، في مجلّدين.

37ـ **صدر المتألّهين، أسرار الآيات**، طهران، أنجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، 1361 هـ. ش.

38ـ ـــ، **الحكمة المُتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، المشهور بالأسفار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1981م. في تسعة مجلدات.

39ـ ـــ، **الرسائل**، قم، مكتبة المصطفوي، الطبعة الحجرية.

40ـ ـــ، **العرشية**، طهران، مولى، 1361 هـ. ش.

41ـ ـــ، **المبدأ والمعاد**، طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1381 هـ. ش.

42ـ ـــ، **المشاعر**، الطبعة الحجرية.

43ـ ـــ، **المشاعر**، طهران، طهوري، 1363 هـ. ش، الطبعة الثانية.

44ـ ـــ، **المظاهر الإلهية**، بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1378 هـ. ش.

45ـ ـــ، **إيقاظ النائمين**، طهران، أنجمن إسلامي حكمت وفلسفه إيران، 1361 هـ. ش.

46ـ ـــ، **تعليقه بر حكمة الإشراق**، الطبعة الحجرية.

47ـ ـــ، **تفسير القرآن الكريم**، قم، بيدار، الطبعة الثالثة، 1379 هـ. ش.

48ـ ـــ، **رسالة سه أصل**، طهران، روزنه، الطبعة الثالثة، 1377 هـ. ش.

49ـ ـــ، **رسالة في الحدوث**، طهران، بنياد حكمت إسلامي، صدرا، 1378 هـ. ش.

50ـ ـــ، **رسائل فلسفي**، مشهد، دانشگاه مشهد، 1352 هـ. ش.

51ـ ـــ، **شرح أصول الكافي**، طهران، مكتبة المحمودي، 1391 هـ. ش، الطبعة الحجرية.

52ـ ــــ، **شرح الهداية الأثيرية**، الطبعة الحجرية.
53ـ ــــ، **شرح وتعليقة صدر المتألّهين بر إلهيات الشفا**، طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، في مجلدين.
54ـ ــــ، **كسر أصنام الجاهلية**، طهران، بنياد حكمت إسلامي، صدرا، 1381 هـ. ش.
55ـ ــــ، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، طهران، حكمت، 1375 هـ. ش.
56ـ ــــ، **مفاتيح الغيب**، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1363 هـ. ش.
57ـ الطهراني، الميرزا جواد، **عارف وصوفي جه مي كويند؟** طهران، بنياد بعثت، الطبعة الثامنة 1369 هـ. ش.
58ـ الطوسي، الخواجة نصير الدين، **تجريد الاعتقاد.**
59ـ ــــ، **تلخيص المحصل**، طهران، مؤسسة مطالعاتي إسلامي دانشگاه مك جيل، 1359 هـ. ش.
60ـ ــــ، **مصارع المصارع**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1405 هـ. ق.
61ـ عبوديت، عبد الرسول، **در آمدى بر فلسفة إسلامي**، قم، مؤسسة آموزشي إمام خميني، الطبعة الرابعة، 1384 هـ. ش.
62ـ ــــ، **نظام حكمت صدرائي: تشكيك در وجود**، قم، مؤسسة آموزشي إمام خميني، 1382 هـ. ش.
63ـ العلّامة الحلّي، **الجوهر النضيد**، قم، بيدار، 1363 هـ. ش.
64ـ ــــ، **كشف المراد**، تصحيح وتعليق: الأستاذ حسن زاده الآملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة 1417 هـ. ق.
65ـ ــــ، **مناهج اليقين في أصول الدين**، قم، محقق، 1374 هـ. ش.

66ـ ـــ، **نهاية المرام في علم الكلام**، قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1419 هـ. ق، في ثلاثة مجلدات.
67ـ **العلّامة الطباطبائي، أصول فلسفة وروش رئاليسم**، قم، دار العلم، في خمسة مجلدات.
68ـ ـــ، **الرسائل التوحيدية**، قم، نمايشگاه نشر كتاب، 1365 هـ. ش.
69ـ ـــ، **بداية الحكمة**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1364 هـ. ش.
70ـ ـــ، **حاشية الكفاية**، بنياد علمي وفرهنگي علّامة طباطبائي.
71ـ ـــ، **نهاية الحكمة**، تصحيح وتعليق: غلامرضا فياضي، قم، مؤسسة آموزشي إمام خميني، في أربعة مجلدات.
72ـ ـــ، **نهاية الحكمة**، مؤسسة النشر الإسلامي، 1362 هـ. ش.
73ـ العلّامة المجلسي، **بحار الأنوار**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة 1403 هـ. ق، في 110 مجلدات.
74ـ القوشجي، علي، **شرح تجريد العقائد**، قم، الناشر الرضي، بيدار عزيزي، الطبعة الحجرية.
75ـ القيصري، محمد داود، **شرح فصوص الحكم**، مقدّمة وتصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الآشتياني، طهران، علمي فرهنكي، 1375 هـ. ش.
76ـ كابلستون، فردريك، **تاريخ فلسفة**، ترجمة السيد: جلال الدين مجتبوي، طهران، علمي وفرهنكي، 1362 هـ ش، في تسعة مجلدات.
77ـ اللاهيجي، الملّا عبد الرزاق، **شوارق الإلهام**، أصفهان، مهدوي، الطبعة الحجرية.
78ـ مصباح، محمد تقي، **آموزش فلسفة**، طهران، سازمان تبليغات إسلامي، الطبعة السابعة 1374 هـ. ش.

79- ــــ، **تعليقة على نهاية الحكمة**، قم، در راه حق، 1405 هـ. ق.
80- ــــ، **شرح الأسفار الأربعة**، قم، مؤسسة آموزشي إمام خميني، 1380 هـ. ق، في ثلاثة مجلدات.
81- المطهري، مرتضى، **حركت وزمان**، طهران، حكمت، 1371 هـ. ش.
82- ــــ، **مجموعة آثار**، طهران، صدرا، في 23 مجلداً.
83- **الميرداماد، القبسات**، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه مك جيل، 1356 هـ. ش.
84- ــــ، **جذوات ومواقيت**، طهران، ميراث مكتوب، 1380 هـ. ش.
85- ــــ، **مصنفات الميرداماد**، طهران، أنجمن آثار ومفاخر فرهنگى، 1381 هـ. ش.
86- ــــ، **نبراس الضياء وتسواء السواء**، طهران، ميرات مكتوب، 1374 هـ. ش.
87- النوري، ملّا علي، **رسالة بسيط الحقيقة ووحدة الوجود**، طهران، أنجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران.
88- **ابن سينا**، النجاة، طهران، دانشگاه طهران، 1364 هـ . ش.
89- ارسطو، **متافيزيك**، ترجمة شرف الدين خراساني، طهران، حكمت، 1377 هـ . ش.
90- بترسون مايكل وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، نقله إلى الفارسية أحمد نراقي وابراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، 1383 هـ . ش.
91- جوادي آملي، **عبد الله**، **تبيين براهين إثبات خدا**، قم، إسراء.
92- ـ، **تحرير تمهيد القواعد**، طهران، الزهراء، 1372.
93- شرح حكمت متعالية، طهران، الزهراء، 1372، في أربع مجلدات.

94- الخفري، شمس الدين محمد، تعليقة بر إلهيات شرح التجريد، طهران، ميراث مكتوب، 1382.
95- السبحاني، جعفر، الإلهيات، قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1417هـ . ق، في أربع مجلدات.
96- ـ، بحوث في الملل والنحل، قم، جماعة المدرّسين، 1416، في سبع مجلّدات.
97- عبوديّت، عبد الرسول، إثبات وجود خدا به روش أصل موضوعي، قم، مؤسسة آموزشي وبزوهشي إمام خميني، 1385.
98- العلامة الطباطبائي، **علي والفلسفة الإلهية**، اللواء الإسلامية، 1412 هـ . ق.
99- الغروي الأصفهاني، محمد حسين، **تحفة الحكيم**، قم، آل البيت.
100 ـ الفارابي، أبو نصر، **فصوص الحكم**، قم، بيدار، 1305 هـ . ق.
101 ـ غيسلر، نورمن، **فلسفه دين**، ترجمة حميد رضا آيت اللهي، طهران، حكمت، 1384 هـ. ش.
102 ـ المازندراني، محمد صالح، **حكمت بوعلي سينا**، طهران، علمي وحمد، في خمس مجلدات.
103 ـ ملكيان، مصطفى، **تاريخ فلسفه غرب**، قم، پژوهشكده حوزه ودانشگاه، 1379، في هـ. ش.
104 ـ الميرداماد، **تقويم الإيمان**، ميراث مكتوب، 1376 هـ. ش.
105 ـ النراقي، الملا مهدي، **جامع الأفكار وناقد الأنظار**، طهران، حكمت، 1381 هـ. ش. في مجلدين.
106 ـ جمع من المؤلّفين، **آموزگار جاويد**، قم، مرصاد، 1377 هـ. ش.

فهرس الأعلام

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما أنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوب للرقي بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- سلسلة الدراسات القرآنيّة
- سلسلة الدراسات الحضاريّة
- سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ
- سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر

يهدف هذا الكتاب إلى التعريف بالنّظام الفلسفيّ للحكيم الكبير صدر الدين الشيرازي. فأصحابُ النُظم الفلسفيّة، لم يتكفلوا القيام ببيان نُظُمهم الفلسفيّة، بل ذكروا العديد من النظريّات في مُختلف كتبهم ضمن تنظيم وتنسيق أوّلي، دون القيام بعمليّة تمييز بين القضايا التي تُشكّل أساساً في نِظامهم الفلسفيّ وبين سائر القضايا والمسائل، وتحدّد دورها في البُنيَة الفلسفيّة لهذا النظام. وأكثر ما يَهتمّ به هؤلاء هو إثبات المدّعيات الفلسفيّة، وقليلاً ما يتعرّضون لتوضيح أصل تلك المُدّعيات. وينظرُ هؤلاء إلى فئةٍ خاصّة من المُخاطبين؛ أي من كان منهم من أصحاب الرأي، ممّن لهم اطلاع فلسفيّ واسع، ولهم اطلاع على الآراء المشهورة في كلِّ مسألة وطريق إثباتها أو نفيها، بنحو يكون من الميسّر لهؤلاء الوصول إلى فهم صحيح لها يساعدهم على تصوّر النظامّ الفلسفيّ المُتبنى، دون غيرهم من المُخاطبين. ولذا، بمُلاحظة هذا الأمر، لا بدّ، لمن يُريد التعرّض لبيان نظامهم الفلسفيّ، من أنْ يَتمكّن أوّلا من الفصل بين المسائل الرئيسة التي هي قِوامُ نظامهم ؛ وبين المسائل الفرعيّة. وثانياً، من حذف المسائل الفرعيّة، وثالثاً، من تحديد العلاقة بين المسائل الرئيسيّة وتحديد أهميّة كلّ مسألة منها ليَستبين من خلال ذلك طريقة البناء الرئيسيّة للنظام؛ ورابعاً، أنْ يكون ما هو أولى بالاهتمام بيان المُدّعيات، ليَنطلق بعد ذلك لإثباتها أو نفيها، وخامساً، أنْ يَلحظ المُخاطب ولو كان من غير أصحاب الرأي. وهذا ما نقصده من الحديث عن النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية.

من المقدمة

An Introduction To Mulla Sadra's Theosophcal System

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES


ISBN 978-9953-538-30-3
9 789789 953530



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com